فلسفة القوة

أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي
وآثارها في عالم السياسة

دكتور
فضل الله محمد إسماعيل
كلية الآداب بدمنهور
جامعة الإسكندرية

طباعة - نشر - توزيع الكتب

فلسفة القوة

أصولها وتطورها فى الفكر السياسى الغربى وآثارها فى عالم السياسة

دكتور

فضل الله محمد إسماعيل

كلية الآداب بدمنهور

جامعة الإسكندرية

مكتبة بستان المعرفة

طباعة ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار ـ ٨٦ ش الحدائق – ش سور المصنع – أمام أبراج الحلوانى

☎: ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠٤٥/٢٢١١٤٩٥

٠١٨٣٥٩٦١١٢ & ٠١٢١١٥١٢٣٧

العنوان	فلسفة القوة أصولها وتطورها فى الفكر السياسى الغربى وآثارها فى عالم السياسة
اسم المؤلف	د. فضل الله محمد إسماعيل
رقم الإيداع	١٨٦١٠ /٢٠٠٢
الترقيم الدولى	I.S.B.N. 977 - 393- 61 - 1
الطبعة	الأولى
الناشر	مكتبة بستان المعرفة كفر الدوار ــ الحدائق ــ ٨٦ ش الحدائق – أمام أبراج الحلوانى ☎: ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠٤٥/٢٢١١٤٩٥ & الإسكندرية ٠١٢١١٥١٢٣٧ Email: bostan_elma3rafa @ yahoo.com

فلسفة القوة
أصولها وتطورها فى الفكر السياسى الغربى
وآثارها فى عالم السياسة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا﴾

صدق الله العظيم

(مريم: ٩٨)

مُقَدِّمَة

تعد دراسة فلسفة القوة من الدراسات المهمة فى الفكر السياسى، وهى لا تستمد أهميتها من كونها تفسير لنشأة الدولة فحسب؛ بل لأنها اسْتُخدِمَتْ ـ فى كثير من الأحيان ـ وسيلة لتبرير السلطة بحسب قانون الأقوى، وقد استخدمها بعض المفكرين والحكام لتحقيق أغراضهم الخاصة.

ولعل هذا السبب هو الذى دفعنى لاختيار هذا الموضوع ـ فى هذا الوقت على وجه الخصوص ـ فباستقراء يسير لمجريات الأمور على المسرح السياسى عبر تعاقب الحقب التاريخية، ـ لاسيما فى عصرنا الراهن ـ نرى المدى البعيد لصدق هذه الفلسفة.

فإذا كانت السياسة محاولة يبذلها الإنسان لتغيير سلوك الآخرين إلى الوجهة التى يريد لها أن تكون، بحيث تتوافق مع ما يؤمن به من مبادئ، وما يدعو إليه من مذاهب فكرية، فلن يكون ذلك سوى القوة فى بعض صورها العامة التى اتخذت عبر العصور المختلفة، والتى كأن لها النصيب الأوفر فى الدراسات السياسية.

وتظهر هنا بعض التساؤلات التى تفرض نفسها علينا ونحن بصدد الحديث عن هذا الموضوع، أهمها:

١- هل تنادى هذه الفلسفة بالقوة لتأكيد حقوق الأفراد ومقاومة الطغيان فى الداخل والخارج أم لتجعل منها أداة للحكم المطلق؟

٢- إذا كانت السيادة هى القوة التى تمارس من شخص على آخر.. فما المكانة التى يتمتع بها القانون إذن؟ وهل القوة دائماً مشروعة؟

٣- هل تعد القوة عاملاً إيجابياً يسهم فى تطوير الحياة السياسية المنظمة، أم أنها تعد ـــ وفى أحايين كثيرة ـــ عاملاً سلبياً مقيداً ومعوقاً للتنظيم السياسى؟

٤- هل يمكن ممارسة القوة داخل جماعة أعضاؤها على درجة متساوية من القدرات أو الإمكانيات؟

فإذا كانت ممارسة الفرد لمصادر قوته داخل الجماعة تقابل بمقاومة قوية من الآخرين، تفقدها فاعليتها تماماً، فإنه لا يمكن الحديث هنا عن وجود ظاهرة القوة بالمعنى الاصطلاحى، الذى يتضمن إمكانية التغلب على ما يعترض ممارستها من عقبات.

وقد يكون أعضاء الجماعة على قدر متساو من القوة، إلا أن كل فرد يستطيع التأثير فى الآخرين فى بعض الجوانب، فى الوقت الذى يتأثر هو شخصياً بقوة الآخرين فى جوانب أخرى، وعلى الرغم من ذلك يمكن القول بوجود ممارسة القوة، أو بظهور ظاهرة القوة.

والقوة إذا ما أردنا أن نتحدث عنها، فلابد أن نعود إلى الماضى فى محاولة لتلمس مضمونها والفلاسفة الذين تحدثوا عنها، لنوضح آراءهم التى دعتهم إلى القول بها، فنكشف بذلك القناع عن نشأة هذه الفلسفة التى هى ثمرة التضافر الواضح بين الفلاسفة.

لقد أسهم الكثير من المفكرين فى بناء هذه النظرية، إيماناً منهم بأنها الوسيلة إلى دراسة السياسة، وكان على رأس هؤلاء: ثراسيماخوس وكاليكليس وكريتاس وأفلاطون وأرسطو من مفكرى الإغريق ممن كان لهم أكبر الأثر فى تاريخ الفكر السياسى اللاحق.

أما الفكر الرومانى فقد وجدنا من بين مفكريه من ينـادى بـالقوة؛ بوصفها ضرورة لحفظ كيان الدولة من أمثال شيشرون وسينيكا.

وإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى المسيحية نجد أنها تميزت بسيطرة قيم القوة والمركز الاجتماعى، مما جعل الواقع يؤكد أن المسـيحية أسـهمت بنصيب كبير فى تدعيم هذه الفلسفة.

ويأتى عصر النهضة لتشكل القوة فيـه المحـور الأساسـى لفكـر مكيافيللى ومارتن لوثر وبودان، فى رد فعل لحالة الصراع الدينى والسياسى التى سادت هذه الفترة.

أما العصر الحديث فيأتى على رأسه توماس هوبز أبرز من تحـدثوا عن القوة فى هذا العصر، الأمر الذى جعل نظريته - إلى جانب من سبقه - تعد مقدمة للنظريات الشمولية فى الحكم، ويكون له أثره الواضح فى بعـض الفلاسفة مثل بوسوى.

ويأتى من بعد هوبز روسو بنظريته عن الإرادة العامة التى يجبـر الإنسان ليكون حراً، لتجعل بعض المفكرى المعاصرين من أمثـال "هيجـل وماركس ونيتشه" يخلطون بينها وبين إرادة الحاكم، وبذلك جعلوا منها منطلقاً إلى فردية الحكم، وقد كان لذلك أثره فى تدعيم الحكم المطلق.

وبعد أن وصل البحث إلى النهاية كان لابد أن نضع لـه خاتمـة لا تكون ملخصاً لما جاء فيه، بل حاولت من خلالها أن أضع أهم النتائج التـى خرجت بها من هذا البحث.

وإذا كانت مناهج البحث فى الفكر السياسى تتنوع وفقاً لطبيعة الموضوع المراد دراسته، فإن المنهج المستخدم فى هذا البحث هو المنهج التحليلى.

فإن كنت قد وفقت فذلك الفضل من عند الله

وإن كانت الأخرى فيغفر الله لى زلاتى

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

القوة فى الفكر الإغريقى

لقد رأت السوفسطائية أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لابد أن يزدرى عدالة البشر التى تواضع عليها الناس، ولابد أن يجهر بما يرى، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزاً على قوته وجبروته، ورهبة الناس وخشيتهم وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته مطلقاً لهما العنان، فتندفع متزاحمة فى البحث عن إشباعها[١].

وقد كان ثراسيماخوس وكاليكليس وكريتاس من السوفسطائيين المنادين بنظرية "الحق للأقوى" وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء، وهم أغلبية أفراد المجتمع، الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء، فيطيلون الكلام عن نظريات العدالة والقانون والعرف والتقاليد وما تحكم به الأخلاق، كل هذا لغرض واحد هو السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من بين أيديهم. ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التى يصنعها الضعفاء، وذلك لأن القوى حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيداً عليهم[٢].

---

[١] على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص : ٤٠

[٢] راجع فى ذلك:

- Sobine, George and Thomas thrson, A History of political theory, Fourth edition (Tokyo: Holt saunders, 1981) P: 43
- Ebenstein W., Great political thinkers (Illnois: Dryden press, 1969)

- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص: ١٣٢.
- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ١، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص: ١١٦.
- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص : ٦١.

ويرى باركر أن كلاً من كالكليس وثراسيماخوس يتفقان، ولكن وإن كانا قد اتفقا فى النظرة إلى القوة وبنائها، إلا أن التطابق بينهما لـيس تامـاً؛ حيث وجدت هناك بعض الفوارق التى تميز الأول عـن الثـانى، فـوارق تتلخص فى أن الأول كان من النوع المثالى الذى يؤمن بأن هناك حقاً واحداً دائماً ــ وهو لذلك أقرب إلى هوبز منه إلى نيتشه ــ هذا الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة[١].

وتطبيقاً لذلك يكون الحاكم القائم ــ طالما أنه يمسك بالسلطة العليا ــ هو الذى يسن القوانين التى تخدم مصلحته ومصلحة الطبقة التى خرج منها، وهو فى ذلك كله يجعل القوة وسيلة وغاية، وسيلة إلى توطيد دعائم الواقـع الذى يريد أن يفرضه، وغاية تتمثل فى القوة ذاتها التى ينبغى أن يتحلى بها المواطن الذى ينتسب إلى أعلى الطبقات فى المجتمع الأثينى[٢].

من هنا يمكن القول إن السوفسطائيين حينما اتجهوا صوب تحديد من هو صاحب السيادة فى المجتمع السياسى، قالوا: بأن السيادة لا تعدو أن تكون القوة أو الغلبة التى تمارس لصالح الذين استطاعوا أن يستولوا عليها، ومن ثم فهى تعد رمزاً أو تعبيراً لسلطان القوى على الضعيف.

أما أفلاطون فعلى الرغم من أنه انتقد السوفسطائيين فى دفاعهم عن حكم القوة الغاشمة واحتقارهم لسلطة العقل وفى دعوتهم لتغليب الظلم علـى العدل، فإنه حاول أن يبين من خلال وضع منهجه المثالى فى تحليـل حيـاة

---

(١) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٣٤.

(٢) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، الإغريق الأقدمون (القاهرة: مكتبة نهضـة الشـرق، ١٩٧٠) ص : ٤٢.

الإنسان وقوانين تطورها وشروط استقرارها[1] أن المحــرك الأول للتغيــر السياسى هو الصراع الداخلى فى الطبقة الحاكمة، أى صراع المصالح[2].

وإذا كان الصراع داخل الطبقة الحاكمة ـ أى الطبقة التى بيدها القوة ـ هو المحرك الأول للتغير السياسى، فقد كانت العدالة هى المحــور الــذى دارت حوله فكرته عن القوة؛ إذ حاول أفلاطون معالجة النظريات السياســية المختلفة فى إطار هذه الفكرة[3].

وإذا كان أفلاطون قد أعطى للعدالة ـ فى كتابه الجمهورية ـ ثلاثة تعريفات: الأول تعريف فيفالس أن العدالة هى اتفاق أعمــال الإنســان مــع التقاليد الجارية[4]. والثانى تعريف ثراثيماخوس أن العدالــة هــى مصــلحة الأقوى، أو أن القوة هى الحق[5]. والثالث يتمثل فى نظرية غلوكون، وهــى أن الظلم من شيم النفوس، وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح، فلمــا رأى الناس أنهم يَظلِمون ويُظلمون، فيجربون لذته ومرارته، اتفقوا فيما بينهم على ألا يظلم بعضهم بعضا، فشرعوا القوانين والعرف، وســموا القــانون عدلاً[6]. فقد ترتب على تعريفه الثانى للعدالة: أن مقياس السلوك هــو إرادة الشخص، ومقياس السياسة إرادة الحاكم، وهذا المــذهب مطيــة الاســتبداد

---

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٣، ترجمة توفيق الطويل وآخرون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١) ص: ٤٣

(2) Popperk., the open society and its Enemiee, (London: Rontledge & Kegan paul, 5th edition (Revised), vol. I, 1966) P : 35

(٣) إسماعيل سعد، على الاجتماع السياسى، (نظرية القوة) (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨) ص: ١١

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠) ص ١٣٦.

(٥) باركر، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامــة للتــأليف والترجمــة والنشــر، ١٩٦٨) ص : ٣٥٨.

والظلم، لأنه إذا كانت العدالة مصلحة الأقوى، فهى مصلحة الحكـم القـائم، ولما كان المفروض أن الحكومة بالضرورة هى الأقوى، فالنتيجة المعقولة أن مبدأ العدالة واحد فى كل شيء وهو صالح الأقوى[١]، وإذا كانت العدالة فـى هذا التعريف ـ الثانى ـ ثمرة المصلحة، فقد جاء التعريف الثالث ليؤكد أنها نتيجة الخوف.

وعلى هذا فإن فكرة العدالة عند أفلاطون تعنى المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرعاياها من الحرية والحماية كأسـاس للحياة[٢].

والعدالة عند أفلاطون جزء من الفضيلة البشرية، والفضـيلة هـى الصفة التى تؤهل الإنسان ليغدو صالحاً أو خيراً، ولذا فإنـه لكـى تتضـح صورة العدالة يجب البحث عنها فى نطاق الدولة؛ إذ تتمثل هذه العدالة فـى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف[٣].

ولقد نادى أفلاطون بأن تلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة، وعدّ هـذا المبدأ قوام العدالة، وهو الأساس الأول فى بناء الدولة، التى تعد العامة مجرد قطيع لابد له من راع يرشده ويوجهه ويبصره بمصالحه فلابـد أن يخضـع العامة للسادة، إذ كيف يتساوى السادة بالعبيد؟

---

(١) إسماعيل سعد، علم الاجتماع السياسى، مرجع سابق، ص : ١٢.

(2) Sabine G., A History political theory, op. cit., p: 55.

(٣) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، جـ١ (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص : ٢٦٥.

وفى ذلك اعتراف ضمنى بتقبل الامتياز الطبقى؛ ومن ثم قبول الأفراد للسلطة الحاكمة ذات القوة، وتلك كلها بدايات لما يسمى ببناء القوة، أو بنظرية القوة فى العصر الحديث[١]. والعدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضى المساواة؛ لأنه من الممكن فى اعتقاده أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى العدالة، فالسلطة كلها فى يد الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع[٢].

والحرية عند أفلاطون إنكار للفضيلة؛ إذ ليس فى وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبه، بل نجد أفلاطون ينصح بأن لا يتاح للمواطنين قراءة أى شىء إلا بعد أن تكون الدولة قد وافقت عليه[٣].

وهو هنا لا يدعو إلى تأكيد قوة من بيدهم القوة على حساب الضعفاء فحسب، وإنما يدعو إلى تركيز استمرار القوة فى حوزتهم[٤].

ويرى الدكتور إمام عبد الفتاح أن أفلاطون كان على حق عندما ذهب إلى أن ظهور الطاغية الذى يحكم بالقوة مرهون بوجود ضرب من الفوضى أو التسيب فى الدولة، بحيث يكون هو المنقذ الذى يعيد النظام،

---

(١) عبد الرحمن خليفه، أيديولوجية الصراع السياسى، دراسة فى نظرية القوة (الإسكندرية: درا المعرفة الجامعية، ١٩٩١) ص : ٥٤.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، الفلسفة القديمة، ترجمة زكى نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧).

(٣) إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص : ٥٢.

(٤) جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص: ٤٤.

والأمن، والاستقرار إلى البلاد؛ حتى يشعر كل مواطن أنه آمن على نفسه، وأهله وماله[١].

فالطاغية يتولى الحكم لينقذ البلاد من حالة الفوضى التى تتردى فيها، ويبدأ فى الأيام الأولى من حكمه فى التقرب من الناس، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود الخاصة والعامة، ويعفى من الديون، ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع[٢] وفى الوقت ذاته يبدأ فى تكوين حرس قوى حوله بحجة المحافظة على مطالب الشعب، ومراعاة لمصلحة الشعب ذاته[٣].

وبعد تكوين الحرس الجيد الذى يلتف حوله لحمايته، يبدأ فى تأمين وجوده فى الداخل والخارج، أما أعداء البلاد فى الخارج فإنه يتفاوض مع بعضهم، ويقاتل البعض الآخر حتى يتخلص منهم بشتى الطرق، ثم يتجه إلى الداخل فيتخلص من المناوئين له، وعندما يأمن من هذا الجانب فإنه لا يكف أولاً عن إشعال الحرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومى بدلاً من أن يتآمروا عليه[٤].

وعندما يجد هذا الديكتاتور نفسه سيداً مطاعاً، فإنه لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله، فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة، ويحتقر القوانين المكتوبة

---

[١] إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية (الكويت، سلسلة كتب عالم المعرفة، ١٩٩٤) ص : ٦٠٧.

[٢] أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مرجع سابق، وكذلك إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ١٠٩.

[٣] إمام عبد الفتاح، الطاغية، نفس الموضع.

[٤] نفس المرجع، ص : ١٠٩

وغير المكتوبة، ويقتل المواطنين ظلماً وعدواناً، ويشعل الحرب من آن لآخر ليضع معارضيه تحت رحمة الأعداء(١).

لكن تصرفات الديكتاتور على هذا النحو، تثير فى نفوس المـواطنين المزيد من الكراهية، فيزداد بدوره حاجة إلى حـرس أكبـر عـدداً وأشـد إخلاصاً، وهم سيتهافتون عليه بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجـوراً كافيـة، ولكن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك المنتفعين الذين يجتمعون به، ويدافعون عنه، لأنهم يعلمون أن سقوطه يعنى سقوطهم أيضاً، أما المواطنون الشرفاء، فانهم يمقتونه، وينفرون منه(٢).

وإذا كانت أفكار "أفلاطون" تعد من الأفكار ذات الإشارات المبكـرة لفلسفة القوة، فإن "أرسطو" لا يقل عنه أهمية فى هذا المجال؛ فالدولـة عنـد "أرسطو" أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجـزء، ولا وجود للجزء إذا فسد الكل، يقول أرسطو: لا يمكن الشك فى أن الدولة هـى بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مـا دام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء... فاليد متى فصلت عن الجسـم لا تبقى يداً على الحقيقة(٣).

وإذا كان "أرسطو" قد استهجن قيام الدولة علـى الحـرب والغـزو والاحتلال، فإنه قد رأى أن هذه وسائل مشـروعة للتملـك ولكنهـا ليسـت مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق، فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص: ٤٨٩، وكذلك إمام عبد الفتاح، الطاغيـة، مرجـع سـابق، ص : ١٠٩.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٤٩٣.

(٣) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧م) ص: ٩٦

إلى سادة وعبيد، فاليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والتوجيه، أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، والرق بالنسبة لهؤلاء الأجناس نافع بقدر ما هو عادل.

وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: "أجل للإغريقى على المتوحش حق الإمرة"[١]

وفى حديثه عن أشكال الحكم يقسمها أرسطو إلى ستة أقسام: ثلاثة صالحة وثلاثة فاسدة، أما الصالحة فهى النظام الملكى، والأرستقراطى، والدستورى، وأما الفاسدة فهى الطاغية، والأوليجاركى، والديماجوجى.

وما يهمنا هنا هو النظام الملكى، والطاغية. أما النظام الملكى فيقسمه أرسطو إلى خمسة أنواع[٢]:

١- النظام الملكى الذى نص عليه دستور "اسبرطة"، وهو أول أنواع الملكية، وينظر إليه عادة على أنه أقوى أشكال النظام الملكى الدستورى، فهو ليس ملكياً مطلق السيادة.

٢- النوع الثانى يوجد عند الشعوب غير المتحضرة ــ البرابرة أو غير اليونانيين بصفة عامة ــ والملك فى هذا الشكل فى يديه جميع السلطات، وهو لهذا قريب الشبه بالطغيان، لكنه لا يزال نظاماً دستورياً. فالملكية هنا وراثية.

---

[١] أرسطو، السياسة، المرجع السابق، ك١، ب٣، ف٨. وكذلك على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٦٣.

[٢] إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٣٥.

٣- النوع الثالث من أنواع النظام الملكى عرفه اليونانيون القدامى وهو يشمل من يسمون "بالديكتاتوريين"، وهذا الشكل يتقلد فيه بعض الديكتاتوريين مناصبهم مدى الحياة، وبعضهم لفترة محدودة.

هذه الديكتاتوريات القديمة كانت تحمل طابعاً مزدوجاً، فهم طغاة من حيث ما لديهم من سلطة استبدادية؛ أى من حيث انفرادهم بالحكم، ولكنهم ملوك من حيث أنهم مختارون يستندون إلى رضاء المواطنين وموافقتهم.

٤- النوع الرابع، هو الشكل الذى ساد فى العصر البطولى، وكان نظاماً دستورياً يعتمد على رضاء المحكومين، وينحدر من الأب إلى أبنائه.

٥- النوع الخامس، هو الملكية المطلقة، حيث يكون لشخص واحد السيادة على جميع المواطنين، وفى شتى المسائل، وفى جميع الأمور. لذلك يسمى الملك هنا بالملك الشامل Pan Basileus، أى صاحب السلطة الشاملة.

أما الطاغية فيرى أرسطو أنه صورة من صور الحكم الفردى عندما يتحول إلى حكم استبدادى ينفرد فيه صاحبه بالسلطة، ويستغلها لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم إرادة المحكومين[1]. وهناك ثلاثة أنواع تتدرج فى السوء وإن اشتركت كلها فى التفرد بالحكم:

- النوع الأول: هو الديكتاتور الذى يختاره الشعب للقيام بمهام معينة، ولفترة محدودة، على نحو ما حدث عند الإغريق فى فترة مبكرة من تاريخهم[*]. وهو ما يمكن أن نسميه بالحاكم العسكرى العام عندما تفرض الأحكام العرفية فى بلد ما بسبب الحرب، أو الكوارث

---

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص : ١٢٨.

[*] لقد تم أختيار بتاكوس Pittacus فى مدينة ميتلين Mitylene لصد هجمات المنفيين والمبعدين، الذين كان يقودهم أنتميدس Antimeides والشاعر الغنائى الكايوس Alcaeus.

الطبيعية، أو انتشار أمراض وبائية، ويحتاج الأمـر إلـى قـرارات سريعة، وهو ضرب من الحكم وجد عند الرومان أيضاً، وقد لا يكون سيئاً إلا إذا خرج فيه صاحبه عن المهام الموكلة إليـه، أو تجـاوز حدود المدة الزمنية فاستمر فى الانفراد بالحكم[١].

- النوع الثاني: النظام الملكى المطلق الموجود عند "البرابـرة"، علـى نحو ما هو موجود مثلاً فى الامبراطورية الفارسية، حيث نجد سلطة الملك مطلقة لا يقيدها عرف ولا قانون، وهذا الضرب مـن الحكـم يقول عنه أرسطو إنه "نصف ملكية، ونصف طغيان" نصف ملكيـة لأن الحاكم هنا لم يغتصب الحكم، وإنما تولاه على أسـاس شـرعى عندما ورثه عن أبيه، ونصف طغيان لأن الحاكم يحكم بمزاج السيد الذى يسيطر على عبيده، فالحكم يسير طبقاً لإرادة الحاكم وحدها[٢].
- النوع الثالث: هو الطغيان بمعناه الصحيح، وهو الذى يستحق فعـلاً هذا الاسم، فالحاكم هنا يحكم حكماً مطلقاً بلا رقيب ولا حسـيب ولا مسئولية من أى نوع، إنه السيد الأوحـد الـذى يحكـم لمصـلحته الشخصية، ولأهدافه الخاصة وحدها.

إن الطاغية فى هذا الشكل من الحكم يغتصب السلطة اغتصـاباً دون أن يكترث برضاء المواطنين، ويصل إلى الحكم بـالقوة المسـلحة دون أن يستند إلى أى حق شرعى فى توليها. فكل حاكم يصل إلى منصة الحكم بغير اختيار حر من الشعب هو طاغية[٣].

---

[١] أرسطو، السياسة، ونقلاً عن إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ١٣٨.

[٢] نفس المرجع، ص : ١٣٩.

[٣] إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٣٩

القوة فى الفكر الرومانى:

إذا انتقلنا إلى الفكر الرومانى بعد أن انهار نظام دولة المدينة وحل محله نظام الدولة العالمية، نجد أن روما وعن طريق القوة قد مدت سلطتها وسلطانها إلى خارج حدودها، وظهر من بين مفكريها من يرى أن الدولة لابد أن تمتلك القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها فى البقاء.

لقد رأى "شيشرون" [*] أن استخدام القوة السياسية استخداماً سليماً وقانونياً هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، وأن الموظف العام الذى يمارس استخدام هذه القوة، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون[1]

لقد كان "شيشرون" متأثراً بظروف عصره، فقد كان نظام الحكم فى الامبراطورية الرومانية يقوم على أساس تركيز القوة السياسية من أجل تحقيق قوة أكثر للامبراطورية، وفى الوقت نفسه كانت الإمبراطورية مقسمة إلى عدة مقاطعات يقوم على كل واحدة منها حاكم رومانى له صلاحيات واسعة فى الشئون الإدارية. ونتيجة لظروف الحكم فى الإمبراطورية نلاحظ أن شيشرون قد أعطى للقوة مفهوماً عميقاً، فالقوة تمثل ركيزة أساسية فى أفكار شيشرون السياسية إذ إنها تمثل الأساس فى تأكيد الحق والعدل وإقرارهما فى الدولة، هذا فضلاً عن أن هذه القوة كانت دائماً تمارس

---

[*] (عاش بين عامى ١٠٦ – ٤١ ق.م.)

– محمد على العويني، العلوم السياسية، دراسة فى الأصول والنظريات والتطبيق (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٨) ص : ١٠٨.

ويذكر الدكتور على عبد المعطى أنه عاش بين عامى ١٠٠ – ٤٣ ق.م.

الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ١٠٣

[1] على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

بواسطة قلة من الأسر الأرستقراطية التى كانت تتولى السلطة من خلال حكومة الأقلية، التى كانت تحكم سواء فى روما أو فى الأقاليم التى تخضع لها(١).

وإذا كان "شيشرون" قد أعطى القانون أهمية معينة، فإنه نظر إليه نظرة مغايرة إذ عدّه شكلاً من أشكال القوة، فالقانون يضعه أناس لهم من القوة ما يمكنهم من التشريع له، وهو لا يظل نصوصاً على ورق؛ إذ لابد أن يأخذ طريقه إلى مجال التنفيذ الواقعى، ومن ثم لابد من وجود فئة تستطيع عملية التطبيق، وفى ذلك كله تكون القوانين تعبيراً عن بعض ملامح أو علاقات القوة فى الدولة(٢).

أما "سينيكا"(*) فقد شاهد الإمبراطورية الرومانية وهى فى حالة انهيار أخلاقى واجتماعى وسياسى لا مثيل له، مما عمل على انتشار التملق والرياء والكذب والخداع بين الناس، بل وتغلغلت فى أوساطهم الصفات اللاأخلاقية(٣)، مما جعله يدافع عن نظام الحكم المطلق، فأغلبية الشعب يتسمون بالفساد، من ثم فإن حكمهم أشد ظلماً من حكم الديكتاتور(٤).

لقد أبدى "سينيكا" تشاؤماً ويأساً من كل ما يتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية، فلقد ساء الأمر بصورة كبيرة بحيث لم يعد موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق، بل التساؤل هو عمن عساه

---

(1) Sabine G., A History of political theory, op. cit., p: 160

(٢) عبد الرحمن خليفة، أيديلوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥. وكذلك إسماعيل سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص : ١٩.

(*) (عاش بين عامى ٤ ق.م – ٦٥ م).

(٣) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ١١٣.

(٤) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٠٩

يكون الطاغية، لقد بلغ به التشاؤم حداً جعله يزعم أن الاعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير[١].

فلسفة القوة فى العصور الوسطى

يكاد يجمع المؤرخون على وصف العصور الوسطى فى أوربا بعصور الظلام؛ فقد تميزت هذه الفترة من التاريخ الأوربى بسيطرة قيم نظام الإقطاع وعلى الأخص قيم القوة والفروسية والشجاعة والمركز الاجتماعى القائم على ملكية الأرض، وذلك على حساب قيم الثقافة والمعرفة والتأمل[٢]

فإذا كان الرأى الشائع بالنسبة للدين المسيحى، أن هذا الدين لم يتعرض لنظم الحكم، بل تركها لجهود البشر يتصرفون فيها، ويتخذون منها ما يرونه مناسباً لأحوالهم الدنيوية، محققاً لمصالحهم فى هذه الحياة، واكتفى الدين بالدعوة إلى الفضائل الخلقية اللازمة لإسعاد البشر فى الدنيا والآخرة، وترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

فإن الواقع يؤكد أن المسيحية قد أسهمت بنصيب كبير فى تأييد فلسفة القوة فى بناء الدولة، ويرى "برتراندرسل" أن محاولة بعض المسيحيين إقامة دولة مسيحية، ما هى إلا محاولة لمحاكاة الدولة اليهودية ووراثتها[٣]؛ ومن هنا كانت محاولة الملوك إبان العصور الوسطى ارتداء عباءة الدين، أو الادعاء بأنهم يستمدون سلطانهم من الله تبريراً لسلطتهم المطلقة[٤].

---

[١] على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ١١٤.

[٢] أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨١) ص : ٥٤.

[٣] برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق ص : ٩٥. وكذلك: ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص: ١٠٢.

[٤] إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق ص: ١٦٠.

لقد كان الاعتقاد الذى يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الإكراه والعقاب ــ أى التنظيم السياسى كله ــ هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب الخطيئة الأولى؛ ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أياً كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك هى إرادة الله[١].

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الإلهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول القديس "بولس" بخضوع جميع الناس للسلطات العليا؛ ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك[٢]، لأن الرب وقد خلق الإنسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر؛ لأنه لا يحب لعباده الفوضى[٣].

ولقد استغرقت قضية الصراع بين الإمبراطور والكنيسة، أو بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، الجانب الأكبر من الفكر السياسى فى أوربا خلال العصور الوسطى. فقد كان لانتشار المسيحية والاعتراف بها دينا رسمياً للإمبراطورية أثر كبير فى زيادة نفوذ الكنيسة وسلطانها، مما جعلها تسعى لأن تكون القوة المسيطرة فى الدولة[٤].

وقد تبلور هذا الاتجاه فيما يعرف بنظرية السيفين التى قال بها آباء الكنيسة، ومؤداها أن الله خلق لحكم هذا العالم سيفين أحدهما دينى والآخر

---

[١] Villd G., Political theory (Oxford: Carritt, 1956). P : 22

[٢] بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩) ص : ١٥٨.

[٣] طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧) ص : ٥٠

[٤] أحمد عباس عبد البديع، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٤

زمنى، وأنه سلم أحدهما للبابا والآخر للأمبراطور، والسيف الروحى هو كلمة الله وتستخدمه الكنيسة لعقاب كل مرتكب للخطيئة، أما الآخر وهو سيف مادى فتستخدمه السلطة الزمنية لعقاب من يسلكون طريق الشر[١]. وكان من الطبيعى مع وجود هاتين السلطتين أن ينشأ بينهما مواجهة وتصادم كثيراً ما ينقلب إلى صراع سافر من أجل السيطرة السيادية، فقد أثيرت قضايا العلاقة بين الكنيسة والدولة، وهل كل منهما مستقلة عن الأخرى أم يوجد بينهما اعتماد متبادل؟ وأى السلطتين تسمو على الأخرى؟

ومن حيث الواقع فإن الكنيسة فى فترة تأسيسها كان لابد لها من أن تعتمد اعتماداً كبيراً على اعتراف الإمبراطور بها وتأييده لها، فى حين أنها بعد ذلك أصبحت قوة مستقلة يمكن أن تهدد استقلال السلطة الزمنية فقد رأت أنها مسئولة عن أخلاقيات الإمبراطور باعتباره مواطناً مسيحياً[٢].

وقد ذهب القديس "امبروز" إلى أن الكنيسة لها الحق فى التشريع على جميع المسيحيين، بما فى ذلك الامبراطور، فى الشئون الدينية؛ إذ إن الإمبراطور ــ مثله مثل أى مسيحى آخر ــ هو ابن للكنيسة ويخضع لتعليمها وأحكامها فى الشئون الروحية[٣].

وكان القديس بولس يسند السلطة إلى الله ويقول إن كل سلطة مصدرها الإرادة الإلهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذاً لإرادة الله[٤]، ومن يعترض على الحاكم فإنما يعترض على المشيئة

---

[١] Bowle, western political thought (London: jonathan cape, 1954) p: 178.

[٢] أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص:٥٥.

[٣] نفس المرجع، نفس الموضع.

[٤] ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص : ٩١

الإلهية، ويستوجب غضب الله ونقمته، كما أنه يفترض أن سيف الحاكم لا يستخدم إلا في معاقبة الأشرار، وكل من يعارضه شرير[١].

لقد رأى القديس بولس أن الحياة الدنيوية مليئة بالمحن، ومن هذه المحن التي يمر بها المرء محنة الحكم المطلق أو الاستبداد، أو الحكم بالقوة، فلما كان مجال الجسد ومجال الروح مفصولين تماماً، فإن علينا ألا نبتئس كثيراً لمحن الجسد، وإن كنا نجزع من محن الروح وآلامها، ولما كانت مآسي الحياة البشرية هي من صنع البشر، وهي تختلف بطبيعتها عما تصنعه السماء، فإن على المواطنين أن يتحملوا حكم البشر، وبالمثل على العبيد أن يتحملوا ما هم فيه من عبودية.

وقد كانت هذه الفكرة هي نفسها التي دعى إليها القديس بطرس، ووجدت من المفكرين المسيحيين من يدافع عنها مثل ترتليان[*] Tertullian ويوحنا فم الذهب[**] john chrysostom أو ذهبي الفم[٢]

ومن هنا ظهر مبدأ الحكم بالقوة، واستغله الملوك المستبدون طويلاً، فذهب البابا ليون الثالث عشر في أواخر القرن الماضي إلى أن الحكام يستمدون سلطانهم من الله مباشرة، وأن الشعب لا يملك منحهم سلطة الحكم لأن الله هو وحده مصدر كل سلطة على الأرض[٣].

---

[١] إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص: ٦٤.

[*] (١٠٥ – ٢٢٠م)

[**] (٣٤٧ – ٤٠٧م)

[٢] نفس المرجع السابق، ص : ١٦٣.

[٣] ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٩١

وتطورت هذه النظرية فى إنجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وعاشت عصرها الذهبى فى فرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وظهرت فى أجلى تعبير فى عهد لويس الرابع عشر حيث كتب فى مذكراته أن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق؛ فالله لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها.

وجاء فى مقدمة مرسوم ديسمبر ١٧٧٠ الذى أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نتلق التاج إلا من الله؛ فسلطة عمل القوانين من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة.

وفى ألمانيا ظلت آثار هذه النظرية ـ الحق الإلهى المباشر ـ باقية يرددها غليوم الثانى حتى نهاية الحرب العالمية الأولى[1].

وبعد أن ذهبت نظرية الحق الإلهى المباشر إلى أن الحاكم من اختيار الله، اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، تطور الأمر إلى جعل الحاكم مختاراً بطريق غير مباشر من قبل الله؛ فالله لا يختار الحكام بإرادته مباشرة ولكن يوجه أحداث التاريخ وإرادات الأفراد توجيهاً بمقتضاه يختار المسيحيون بأنفسهم حكامهم.

ومما لاشك فيه أن الحاكم الذى يمارس سلطة إلهية يستطيع أن يستبد بها، وإن كان الشعب هو الذى اختاره، فما دام أنه يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسئولاً أمام أحد غيره، فالاختيار الحر للحاكم لا يعنى حتماً أن يكون الحكم ديمقراطياً، بل يمكن أن يكون استبدادياً[2].

---

[1] عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٤٣) ص : ١٩

[2] محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠) ص: ٧٧.

فجوهر هذه النظرية لا يختلف كثيراً عن جوهر نظرية الحق الإلهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقاً للنظريتين – فى اختيار الحاكم – هو إرادة الله تعالى.

القوة فى عصر النهضة

مكيافيللى

إذا كانت كلمة وولتر باجوت، عالم السياسة البريطانى المعاصر: "كل إمرئ سجين خبرته" صادقة فإنها قد لا تصدق على أحد بنفس القدر الذى تصدق به على مكيافيللى(*) فمن خلال معايشته لأحداث "فلورنسا" ومشاركته فيها استخلص من حالة الصراعات الدينية والسياسية التى كانت تعانى منها إيطاليا أن أساس الحكم فى الدولة (القوة والحيلة)(١)

لقد كان يؤمن أن فن السياسة متوقف على إدراك دوافع المصلحة الذاتية كما يرويها التاريخ وتكشف عنها التجربة، بل إنه يرى أن التغير فى أراء الناس يرتبط بالتغير فى مصالحهم الشخصية، وتتوقف قوة الدولة على قوة جيوشها، فالدولة قبل كل شىء يجب أن تملك وسائل الدفاع عن كيانها، وإخضاع المتمردين عليها من الرعية(٢).

إن الهدف الأول للعملية السياسة عند مكيافيللى هو المحافظة على قوة الدولة، والاستزادة منها بأية وسيلة حتى ولو كانت غير أخلاقية، وهذا هو السبب فيما لحق به من سمعة سيئة بين فلاسفة السياسة حيث كان يرى

(*) (١٤٦٩ – ١٥٢٧م).

عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥.

(١) إسماعيل سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص : ٢٠

(2) Mannheim K., Ideology and utopia (London: Routledge & Kegan paul, 1968) p:56.

أن غاية الإنسان تبرر له ما يتخذ من وسيلة تجاه تحقيقها، لذلك فقد كان يدعو الحاكم إلى أن يأخذ بالمكر والدهاء حينا، وبالشدة والبطش حيناً آخر، تبعاً للظروف التى يواجهها هذا الحاكم، لذلك وجدناه يمتدح كثيراً الحكام الذين لا يتقيدون بالقواعد الأخلاقية[*] فى سبيل تحقيق ما يريدون من قوة للدولة ومنعة للحاكم.

إن مكيافيللى يقرر أن الدولة التى تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، فالدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق، فهذا لا يهم الدولة فى قليل أو كثير[١].

إننا فى دائرة السياسة، وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأ واحداً أو معياراً وحيداً نحكم به على الفعل، هذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التى يحققها الفعل، فإذا كانت النتائج مفيدة كان الفعل صائباً، وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً[٢].

وهكذا تكون السياسة عند مكيافيللى مجرد قاعدة براجماسية للخبرة العملية فى الحياة، يحكم عليها بمقدار ما تثمره من نتائج، ولهذا لا يترك المكيافيلليون أمورهم للحظ أو القدر، حيث يستخدمون الذكاء البراجماسى طمعاً فى النتيجة التى سوف يثمرها استخدام القوة.

---

[*] ان مكيافيللى وهو يدعو إلى ذلك لايعد النظم الأخلاقية أو الدينية أقل مرتبة من القوة ومتطلباتها، بل يعدها أنساقاً مستقلة عن بعضها فى المجتمع.

عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(1) Maxey, political philosophies (U.S.A.: the Macmillan co., 1948)

(2) Ibid., P : 131.

لقد كان مكيافيللى يدرك تماماً أن القوة هى إحدى الحقائق الرئيسية فى الحياة، القوة التى تؤدى إلى السيطرة: سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة وعلى الآخرين، القوة التى تبحث عن المعرفة، معرفة الوسائل المؤدية إلى الحكم، ومن ثم إلى صياغة القواعد التى تحفظ هذا الحكم(١). لذلك فقد أعطى مكيافيللى الدولة السيادة المطلقة على كل تجمع من التجمعات الإنسانية الأخرى، ولكن هذه السيادة ليست قانونية حيث ينادى دائماً بأن الإنسان يسعى لتحقيق غايته بأية وسيلة، ومن ثم فإنه جعل الضرورة لا تعرف ولا تخضع لأى قانون مهما يكن مصدره.

أثر فلسفة مكيافيللى فى عالم السياسة:

لقد أسهمت الفلسفة السياسية لمكيافيللى فى إذكاء الروح القومية؛ فقد هاجم الطبقة الأرستقراطية والنبلاء هجوماً عنيفاً على أساس أن مصالحهم معادية للملكية ومصالح الطبقة المتوسطة على السواء، ولابد للحكومة المنظمة أن تعمل على القضاء على هؤلاء السادة النبلاء الذين يعيشون عيشة الكسل اعتماداً على دخولهم، فهم فى كل مكان أعداء للحكومة المدنية.

كما كان من أقوى خصوم البابوية لأنها تركت أمراء إيطاليا يتقاتلون، ومن ثم كانت عامل هدم وفوضى وعنصر انقسام وتفتت(٢).

وبناءً على ذلك فقد دعا أميره إلى ضرورة القضاء على جميع هذه القوى المناوئة للوحدة القومية، وأباح له كل الطرق والوسائل مهما اتسمت بالخديعة والمراوغة حتى يصل إلى عظمته السياسية ويتغلب على منافسيه، ومن هنا جاء المبدأ الذى نادى به وهو أن الغاية تبرر الوسيلة.

---

(1) Ebenstein W., Great political thinkers, op. cit., p : 292.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٢٥.

وقد اتخذ أنصار الحكم المطلق ووزراؤهم من كتاب الأمير انجيلا لا مبدل لكلماته، فقد أوصى ريشيلو ــ وزير لويس الرابع عشر ــ فى سنة ١٦٤١ بأن يكتب دفاع عن مكيافيللى وكتابه[١].

وفى سنة ١٧٨٧ أمر الدوق "ليوبول دى توسكان" بأن يقام لمكيافيللى نصب تذكارى بجوار نصب أعلام إيطاليا فى فلورانس، وعلى هذا النصب التذكارى خطت عبارة واحدة هى "ليس من تكريم يرقى إلى عظمة هذا الاسم: نيقولا مكيافيللى. مات سنة ١٥٢٧"[٢].

ولقد كتب "فيكتور هيجو" فى كتابه "تاريخ جريمة" قائلاً: إن نابليون الثالث وهو يعد الأهبة للغصب كان لا يقرأ إلا كتاباً واحداً هو كتاب "الأمير"[٣].

إن آراء مكيافيللى تمثل الأرض الخصبة لنمو وتطور السياسة الواقعية، فنرى موسولينى يكتب فى عام ١٩٢٤ رابطاً الفاشية بالمكيافيللية ومؤكداً أن فكر مكيافيللى أضحى اليوم أكثر حيوية عما كان منذ أربعة قرون خلت. وإذا كان موسولينى قد اعتز بمكيافيلليته فإن "هتلر" لم يكن أقل منه تمسكاً واعتزازاً بالمكيافيللية[٤].

---

[١] طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص : ٤١.

[٢] نفس المرجع، نفس الموضع

[٣] طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦) ص : ٢٢٨.

[٤] محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٧١) ص: ١٢٢.

كذلك فإن ساسة الديمقراطيات الغربية وإن كانوا يتظاهرون بالتمسك بالمثل العليا فى ميدان السياسة فإنهم قد فاقوا وصايا مكيافيللى فـى الغـش والخداع السياسى وفى استخدام القوة الغاشمة فى علاقاتهم بالدول الأخرى بل وفيما بينهم.

وعلى هذا الأساس فليس ثمة اختلاف بين فلسفة الحكم فـى الـدول الغربية فى عالمنا المعاصر، وفلسفة الحكم فى عصر مكيافيللى تلك الفلسـفة التى قامت على القوة والخديعة[1].

إن ساسة الغرب يتمسكون بالأخلاق، إن كان فى التعلق بها صـالحاً لهم، وتحقيقاً لسياستهم، ويعرضون عنها متجهين نحو الفضائل السياسـية ــ الكذب والخداع والقوة الغاشمة ــ مطمئنى الضمير هادئى البال إن اقتضـى الأمر ذلك.

إن لسان حال ساسة الغرب فى عالمنا المعاصر يـردد مـا أراد أن يقوله مكيافيللى فى الأمير، فلقد أراد أن يقول:

أيها الأمير فى كل زمان ومكان إنك لن تستطيع أن تكـون صـادقاً رحيماً، وإلا فقدت دولتك وهيبتك؛ أيها الأمير فى كل زمان ومكان هون على نفسك لا تحملها عناء التظاهر بمظهر الإنسان الفاضل بأن تـدعى الصـدق والرحمة، فهذه من فضائل الإنسان، وأنت قد تجردت من إنسانيتك، فصدقك إن صدقت خداع، ورحمتك إن رحمت جبن، وحقيقتك إن عجـزت الـبطش والظلم.

---

[1] Plamenatz J., Man and society, vol, 1. (London: Longman green limited, 1970) P : 1.

مارثن لوثر:

رأى مارثن لوثر(*) أن فساد الطبيعة البشرية أمر لا مندوحة عنـــه، وهذا الفساد يزداد حتى يصبح هائلاً ومريعاً، مع زيادة الأعــداد البشـــرية، بحيث يكون الفساد مرعباً مع التجمعات البشرية[1]، وعلى هذا النحــو يقــدم لوثر حجة دينية قوية لتبرير حكم القوة عن طريق حاكم مستبد، يقول:

"لو كان لابد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكـــام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون حداً.

إن كل فرد من الغوغاء يثير من الألم أكثر مما يثيره خمســـة مـــن الحكام المستبدين، ولهذا كان من الأفضل أن نعانى الألم مـــن الطاغيـــة أو الحاكم المستبد، بصفة عامة، من أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغـــاة الغوغاء"[2].

ويشن لوثر حملة عنيفة على ما يسمى "بالشعب" ويصـــفه بعبـــارات بالغة السوء، "فكما أن الحمار يريد أن يتلقى الضربات، كذلك يريد الشعب أن يكون محكوماً بواسطة القوة. إن الله لم يعط الحكام "ذنب ثعلب" يستعمل فـــى رفع الغبار، وإنما أعطاهم سيفاً، لأن الرحمة ليس لها دور فى مملكة العـــالم التى هى خادمة لغضب الرب ضد الأشرار وتمهيد عادل لجهـــنم والمـــوت الأبدى[3].

(*) (١٤٨٣ – ١٥٤٦).

[1] إمام عبد الفتاح الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٧٢.

[2] نفس المرجع، نفس الموضع.

[3] جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص : ٥٧).

ويشير لوثر إلى أن "اليد التى تحمل السيف وتذبح ليست يد الإنسان، وإنما هى يد الله. إن الله هو الذى يشنق، ويعذب، ويقطع الرأس، فكل هـذه الأفعال هى أفعاله وأحكامه"[١].

لقد كان لوثر يؤكد فى كل مناسبة واجب الطاعة العمياء للحاكم ولو كان طاغية فيقول: "ليس من الصواب بأى حال أن يقف أى مسـيحى ضـد حكومته سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة، ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم، ولهذا السبب أيضاً فالعصيان خطيئة أكبـر مـن القتل، والدس، والسرقة وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه الرذائل"[٢].

ويوضح لوثر فـى رسـالته إلـى النـبلاء المسـيحيين الألمـان (to the Christian nobllity of the german nation) أن الغـرض الـذى يهدف إليه هو إيقاظ الشعور القومى الألمانى ضد الشعور القومى الإيطالى، وأنه ينتظر عون الحكومة الألمانية لنجاح الحركة التى يدعو إليها.

ويعطى لوثر الحكومة المدنية طبيعة إلهية، ويرى أنها تستمد سلطتها من الله مباشرة، ويقرر أن الإنجيل يحث المسيحى على الخضوع للحكومـة المدنية، وأن من واجب المسيحى أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى لو كـان الأمير مخطئاً، وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الحاكم، فعلى

---

[١] نفس المرجع، ص : ٢٥٩.

[٢] جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠٢. وكذلك إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٧٤.

الشعب بأسره واجب الطاعة، ومن ثم فلقد عارض مارتن لوثر الثورة[*] التى قام بها الفلاحون لخروجها عن واجب الطاعة[١].

جان بودان:

يقول جورج سباين — أن من أشهر القائلين بفلسفة القـوة الكاتـب الفرنسى جان بودان[**] فى كتابه "ستة كتب عن الجمهوريـة" سـنة ١٥٧٦ حيث بين أن أصل قيام الدولة يرجع إلى القوة، إذ افترض وجود مرحلة قبل قيام الحياة الاجتماعية المنظمة، لم يكن الناس فيها يخضـعون لأيـة قيـود، ويقول إن هذه المرحلة لم تدم طويلاً فقد بدأ التجمع الاجتماعى، ثم تلاه قيام الدولة التى تحقق وجودها، عندما تمكن رجل قوى أن يفرض سيطرته على بضعة رجال أقوياء بعد أن هزمهم، ثم أقام سلطة دائمة للسيطرة على هؤلاء المهزومين، وتمشياً مع هذا التصور لنشأة الدولة ذهب إلى أن الدولة حكـم قانونى لعدد من الأسر ولملكياتهم، المشتركة التى تخضع لسلطة ذات سيادة، وبذلك يكون بودان قد أكد السلطة المطلقة لرب الأسرة على تابعيه وسيطرته الكاملة على أشخاصهم وممتلكاتهم[٢].

فبودان يقارن الأسرة بالدولة، لإظهار السيادة التى ترتبط بالدولـة، فيقول إن الزوج ينبغى أن يتمتع بسلطة مطلقة على زوجتـه، لأن الأسـرة كالدولة لا ينبغى أن يكون فيها أكثر من حاكم واحد وسيد واحد، ذلك أنه إذا

---

[*] ومن المهاجمين للنظريات الثورية أيضاً جون كالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤) الذى يؤكد الطاعة العمياء للحاكم ويتفق تمام الاتفاق مع مارتن لوثر.

– على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٠١. وكذلك:

– إمام عبد الفتاح، الطاغية، مرجع سابق، ص : ١٧٥.

[١] على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ١٩٢.

[**] (١٥٣٠ – ١٥٩٦).

[٢] سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٧٤.

كانت السلطة لأكثر من شخص واحد استتبع ذلك إصدار أوامر متضاربة، الأمر الذى يؤدى إلى اضطراب حال الأسرة.

فالأب هو صورة الله، وينبغى أن يكون له سلطة فعلية على الأبناء تصل إلى حد الحياة والموت، كما أن طاعة الزوجة له واجبة ما لم تتعارض أوامره مع القانون الإلهى[١].

ويذهب المؤرخون لعلم السياسة إلى أن الإضافة الأصيلة فى الفكر السياسى عند بودان هى ذلك الجزء الذى تحدث فيه وأفاض عن السيادة، والسيادة هى القوة العظمى المفروضة على المواطنين والرعايا ولا يحدها القانون[٢]، وهى صفة لصيقة بالدولة، باعتبارها الممثلة للسلطة المطلقة، وصاحبة القوة العليا التى لا تدانيها قوة[٣].

ويتفق بودان مع مكيافيللى فى تأكيده على أن النظرية السياسية يجب أن تقوم على قواعد تاريخية وملاحظة الوقائع ودراسة النظم السياسية، ولكنه يختلف عنه فى أنه لم يفصل بين السياسة والأخلاق كما فعل مكيافيللى[٤].

---

(١) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٢.

(2) Maxey, political philosophiers op. cit., p: 196.

- سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥٦.
- إبراهيم درويش، الدولة، نظريتها وتنظيمها (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩) ص : ٩٤.

(3) Raphael D., problems of political philosophy (London: the Macmillan press, 1976) P : 54

(4) بطرس غالى، محمود خيرى حسن، مبادئ العلوم السياسية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢) ص : ١١٩

لقد حاول بودان من خلال تأكيده على فكرة السيادة بمنهجه الفلسفى أن يدعم القوة السياسية، ويركزها فى الحكومة الملكية التى كان يفضلها عمن سواها[١]، فجوهر السيادة ـ عنده ـ يقبع فى القدرة على تشريع القوانين العامة[٢].

وإذا كانت الدولة ذات قوة مطلقة أسبغها عليها بودان، فإنه نادى فى الوقت نفسه بإطلاق قوة أو سلطة الحاكم كذلك، ولكن فى ظل التزام أخلاقى أمام الله والمجتمع، وذلك على غرار ما كان سائداً خلال العصور الوسطى، ولم يكن للأمير الحق فى أن يحطم قانونى الله والطبيعة[٣].

وعلى الرغم من إضفاء القوة المطلقة على الدولة، فإنه لم يكن يهدف من ورائها إلى أى عدوان على القوى الأخرى، وذلك خلافاً لما ذهب إليه برتراندرسل من أن القوة هى السبب الرئيس لكل الحروب[٤]. إلا أنه آمن بضرورة الحرب فى حالة واحدة، وهى دفع العدوان عن الوطن والتصدى للمعتدى[٥].

---

(١) إسماعيل سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص : ٢١.

(٢) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١) ص : ٢٣٢.

(٣)عبد الرحمن خليفة، أيدلوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٦٦.

(4) Russell B., political ideals (London: unwin books, 1964) p : 50.

(5) Ebenstein W., great political thinkers, op. cit., p : 353.

وكذلك: على عبد المعطى محمد، السياسة أصولها وتطورها فى الفكر الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣).

إن السيادة غاية بودان ووسيلته، وهى قلب الدولة النابض وسر الحياة فيها، هى السلطة المطلقة الدائمة فى الدولة، وهى الخاصية الرئيسة التى تظهر الدولة على غيرها من التجمعات والتنظيمات البشرية الأخرى[١].

إن هذه السيادة سلطة دائمة، لأن السلطة المؤقتة ليست سلطة ذات سيادة، ومن يباشرها إلى حين ليس بحاكم ذى سيادة، فعنصر الدوام فى السلطة هو الذى يربط السيادة بالدولة[٢].

لقد رأى بودان أنه لا طريق لإنقاذ فرنسا إلا بالملكية المطلقة، وجعل السيادة حجر الزاوية وكيان الدولة، وعالج كل شيء فى الدولة استناداً إلى السيادة؛ فالأسرة ترتبط بسيادة الأب، والدولة لا تقدر لها سيادة إلا بنظام ملكى مطلق، والدولة حكومة شرعية تنطوى على عدد كبير من الأسر والحكومة الشرعية والسيادة، غير أن السيادة هى القلب النابض للدولة[٣].

وللسيادة عند بودان خصائص يحدثنا عنها فيقول:
"إن السيادة هى سلطة عمل القوانين بالنسبة للشعب عامة، وبالنسبة لكل فرد منه على حدة، وذلك من غير حاجة إلى أن يحصل الأمير على رضا أحد غيره. لأن الأمير إذا كان لا يستطيع سن القانون إلا بعد الحصول على موافقة من هو أعلى منه لما عُدّ أميراً.

إن الأمير لا يعد أميراً ذا سيادة إلا إذا كان عمل القانون متوقفاً على إرادته هو، يصدره ويلغيه وفق رغبته، فلا يتوقف على موافقة أحد أعلى منه

---

(١) محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٤٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٩.

(٣) محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢١.

أو ند له أو رضا أحد دونه، وحتى العرف فإن بودان يرده إلى إرادة الأمير صاحب السيادة، وسلطة الأمير فى عمل القوانين غير قابلة للتصرف من جانبه، فهو لا يملك النزول عنها لكائن من كان[١].

أما المواطن فليس إلا رعية من رعايا الدولة، ليس له حق المشاركة فى الحكومة، وليست له أدنى قوة، كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة فى المجتمع، وليس على المواطن عند بودان إلا واجب الطاعة وحسب[٢].

لقد عرف بودان المواطن على أنه الإنسان الحر الذى يخضع للسيادة وقوتها، تلك التى تنبع من شخص آخر غيره[٣]. وليس المقصود بلفظ حر هنا حرية الانتخاب أو حرية الآراء، أو الحرية بالمعنى السياسى الواسع أو الضيق، إن الحرية هنا لا تعنى أكثر من كونه عبداً من العبيد وحسب، ومعنى هذا فى عرف بودان أن العبد ليس مواطناً[٤].

أثر فلسفة بودان فى عالم السياسة الحديث والمعاصر

أسهم بودان بفلسفته السياسية فى التمهيد لفكرة السيادة فى العصر الحديث، وقد توفى عام ١٥٩٦ بعد أن ترجم كتابه إلى اللاتينية، ثم ترجم الكتاب بعد ذلك إلى لغات عدة.

---

[١] المرجع السابق، ص : ٥٠

[2] Dunning W. A., A history of political theories, book 11 (New York: the Macmillan co., 1961) p : 94.

[3] Ibid: p : 94.

[٤] على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢١٨.

لقد كان لفكرته عن السيادة أثرها فى مفكرى القرن السابع عشر، ذلك أن التاريخ السياسى لهذا القرن كان يدور حول مشكلة السيادة التى كان بودان أول من حددها بكل دقة ووضوح(١). بل إن أفكاره عن السيادة أثرت فى مفكرى القرون الثامن عشر، والتاسع عشر، والعشرين، حيث قامت الدولة القومية ذات السيادة، ولم تستطع الحرب العالمية االأولى ولا الثانية أن تقضى على سيادة الدول القومية(٢).

لقد أضحت السيادة بعد بودان ــ وحتى يومنا هذا ــ نقطة البداية فى علوم السياسة والقانون العام، وأصبحت منذ نبه إليها ونادى بها حجر الزاوية فى تلك العلوم حتى فى ظل أكثر النظم عداوة للحكم المطلق(٣).

إن بودان إذ أفلح فى تصوير الواقع المحسوس فى صورة ذهنية (مدرك السيادة) يكون قد جاوز الواقعية فى طريق العلميين، فبالمدركات يتخاطب العلماء فى مجال علومهم.

ويرى الدكتور طه بدوى أن السيادة كما صور فكرتها بودان لا تزال تمثل صفة لصيقة من صفات الدولة المعاصرة(٤).

إن فكرة السيادة التى كانت تعنى عند بودان الاختصاص الشامل النهائى، نشأت مرتبطة بظهور الدولة الحديثة، فلقد صاغ لها المفكرون

---

(1) Murrey, the history of political science from ploto to the present p: 186.

– ونقلاً عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢١٨.

(2) Maxey, political philosophies, p : 173.

(٣) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع، ص : ٥٤.

(٤) نفس المرجع، ص : ٥٥

الفرنسيون نظرية بتسميتها الفرنسية البحتة La Souveraineté تأييداً لحدث استقلال الدولة الحديثة "المملكة حينذاك" فى مواجهة البابا والأمبراطورية المقدسة فى الخارج وادعاءات السادة الإقطاعيين المعرقلة لانطلاق السلطات الملكية الجديدة فى الداخل.

واستناداً إلى ذلك ظهرت فكرة السيادة منذ البداية بوجهين:
أولهما: ارتباطها بذات الملك.
وثانيهما: أنها بمضمونها سلبية، فهى تعنى مجرد وصف للسلطة التى ترفض الامتثال لأية سلطة أخرى.

وعلى الرغم من ارتباط فكرة السيادة هذه بذات الملك منذ نشأتها فإن التصاقها بنظام الدولة كان أعظم، فلقد كان بودان يرى فيها خصيصة من خصائص الملك، وركناً من أركان الدولة فى آن واحد فهيأ بذلك ربطها بنظام الدولة الحديثة برباط لا انفصام له[١].

لقد أكد بودان فى طول كتاباته عن السيادة أنها تمثل الركن الذى يظهر الدولة على ما عداها من التجمعات، ومن ثم يشكل خاصتها الكبرى.

وإذا كانت فكرة السيادة قد ارتبطت فى البداية بشخص الملك، حتى قال لويس الرابع عشر قوله المأثور "أنا الدولة l'Etat c'est moi إلا أنها انتقلت بفعل الفكر الثورى الفرنسى فى القرن الثامن عشر من ركيزتها المحسوسة المتمثلة فى شخص الملك إلى ركيزة جديدة هى الأمة[٢].

---

[١] طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٥٩.

[٢] لمزيد من التفصيل راجع محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٥٦ وما بعدها

فلسفة القوة فى العصر الحديث

من أبرز مفكرى القوة من فلاسفة العصر الحديث:

- توماس هوبز:

رأى هوبز[*] أن الإنسان الأول لم يكن اجتماعياً[١]ـ كما زعم غيره من الفلاسفة من أمثال أرسطو ولوك وروسو ـ بل هو على العكس أنانى محب لذاته لا يعمل إلا مدفوعاً بمصلحته الخاصة، لذلك فقد كانت حالة الفطرة فى نظره تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء[٢].

يقول هوبز: "لقد كانت العلاقات فى حالة الطبيعة قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد". وأن هذا يؤدى حتماً إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all – against all[٣].

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال، وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يمتلك كل الحقوق ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن[٤].

---

[*] (١٥٨٨ - ١٦٧٩)

[1] MacIver R. M., the web of government (New York: the free press, 1965) p:55

[٢] راجع فى ذلك:

- طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ٤٨.
- محمد كامل ليلة، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٦٧) ص : ٧٩.
- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١) ص : ٥٨.

[3] Hoobes' the leviathan, ch, xii

- ونقلاً عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٢٨.

[٤] على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٣١.

ويرى هوبز أن هذا أكثر من اتفاق، إنه "اتحاد حقيقى للجميـــع فـــى شخص واحد أوجده العقد الذى أبرموه، بحيث يقول كل فرد للآخـــر: إنـــى أتنازل عن حقى فى حكم نفسى إلى هذا الشخص، بشرط أن تتنازل له أيضاً عن حقك" فإذا ما تم ذلك فإن هذا الشخص الذى اتحد فيه المجمـــوع يكـــون صاحب السيادة، ويكون بقية الأفراد رعايا له[١].

إن القوة العظمى التى تحمى كل فرد من أفراد المجتمـــع، وتمنحـــه الأمن والسلام، تمثل عنصر السيادة فى المجتمع، وتنشأ عن طريق تخلى كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم[٢].

وما دام الأفراد قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزمـــوا الحـــاكم بشىء، فإن سلطانه عليهم يكون مطلقاً لا حدود له، ومهما يأت من تصرفات أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمـــره وإلا عـــدوا خارجين على العقد ناكثين بالعهد[٣].

إن هوبز كان يرى أن صاحب السيادة ذاك هو المشـــرع والقاضـــى الأعلى وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع، له حق الثواب والعقاب وهو مصدر الشرف كله[٤].

---

[١] فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى دراسة مقارنة (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤) ص : ٧٩.

[٢] على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٣١.

[٣] جلينيك، الدولة الحديثة وقانونها، جـ١، ص : ٣٢٩. ونقلاً عن فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص : ٨٠.

[٤] ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٥.

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود، إذ إن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لهم من حريات وحقوق فى حال الطبيعة، وهو تنازل كامل وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد.

ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الإنسان بشىء لأنه لم يكن طرفاً فى العقد، اللهم إلا توفير الأمن، وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً فى العقد فإنه لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته، بل إنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء[١].

وإذا كانت الحرية الفردية ترتبط بالقانون من ناحية، وبما تعاهد عليه الإنسان فى العقد الاجتماعى بكل مواده ونصوصه من ناحية أخرى، فإن حرية السيادة مطلقة لا محدودة، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى، لأن السيادة لم تكن طرفاً فى الاتفاق أو العقد.

وفى حديثه عن أشكال الحكومات يغلِّب هوبز الشكل الموناركى على الشكلين الأرستقراطى والديمقراطى، لأنه يرى أن الموناركية أكثر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين[٢].

أما الهيئات المختلفة التى توجد فى المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

---

[١] على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٣٣.

[2] Maxey, political philosophies op cit. , p : 227.

ونتيجة لذلك فإن السلطة ــ عند هوبز ــ تكون دائماً مطلقة. ويذهب هوبز فى فكرة السلطان المطلق إلى حد القول بأن الدولـــة مالكـــة لجميـــع الأموال، بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى اختاروه عن جميع حقوقهم، ومن ثم لا تكون لهم على الأموال حقوق، وإنما مجرد امتيـــازات يقررهـــا الحاكم ويسحبها كما يشاء[١]

وأخيراً فإن هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأى قانون، لأنه هو الذى يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه، فالقانون هو إرادة الحاكم[٢]، وهـــو الـــذى يحدد معنى العدالة، أما القوانين العرفية فلا يؤمن هوبز بقـــوة إلزامهـــا، إلا على أساس إرادة الحاكم؛ فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم الذى يدل على قبوله لها[٣].

وهكذا تبدو آراء هوبز واضحة، فما دام الشعب قد تخلى كلية عـــن كل سلطاته لكى ينقلها إلى الحاكم، فإن هذا الحاكم لم يعد جزءاً من الشـــعب، وإنما انفصل عنه وأصبح مستقلاً بالنسبة له، بل وسامياً عليه، وأصبح هـــو صاحب القوة والسيادة الذى يحكم من أعلى المجتمع السياسى كله.

إن السيادة تعنى سلطة عليا متميزة وسامية فوق كل الشعب، وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله، ولهذا السبب فإن هذه السلطة تكـــون

---

[١] فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص : ٨١.

[٢] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥) ص : ٣٨٣.

[3] Polin R., politique et philosophie chez Thomas hobbes (Paris: press univirsitaires de France 1959) P : 73.

- وكذلك: ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٨.

مطلقة، من ثم فهي غير محدودة لا في مداها ولا في مدتها، دون مسئولية أمام أي إنسان على الأرض.

أثر فلسفة هوبز في الحياة السياسية:

يعد هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماماً في الفكر، وعمل كل ما في وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية، تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيتيه الفردية والاجتماعية[١].

يقول جيتل: "إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسي الانجليزي، على الرغم من أن كرومويل تأثر بها في حكمه الديكتاتوري، إلا أنها أثرت فيما بعد وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على كتابات بنثام وأوستن، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنساني، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية[٢].

لقد ذهب هوبز بعيداً في تأييده لمعادلة القوة، وهو في ذلك لم يكن يؤمن بنظام سياسي محدد، وما كان يشغل باله هو براجماسية الحكومة القوية المؤثرة، ومن ثم فلم تكن الشرعية تخطر له ببال، ولذلك كان مستعداً ـ على الرغم من تأييده للنظام الملكي المطلق ـ لمساندة كرومول بعد إطاحته بالملكية وإقامة أول جمهورية في إنجلترا ـ والتي لم تطل مدة بقائها سوى ما يقارب تسع سنوات فقط ـ وذلك انطلاقاً من أن كرومول كان هو صاحب القوة الفعلية التي أعادت الأمن والنظام إلى إنجلترا، وحين عاد تشارلز الثاني

---

[١] علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص : ٢٤١.
[2] Gettell's, history of political thought, by Laurence c. wanlass (London: George Allen and unioin Ltd. 1956) p:22

وعادت بعودته الملكية عام ١٦٦٠ أظهر هوبز واقعية لا تؤمن إلا بمنطق القوة في استعداده للإنحياز إلى صف الملكية مرة أخرى[١].

وقد اختلف هوبز عن مكيافيللى، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة، اتجه مكيافيللى إلى الناحية التطبيقية، أو إلى ما نسميه الآن بفن الحكم، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة، التى تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه، ولذلك يجوز لنا أن نقرر أن هوبز كان فيلسوفاً على حين كان مكيافيللى رجلاً سياسياً عملياً.

إن هوبز يفترض أن الأفراد لن يتسنى لهم تسوية منازعاتهم بطريقة عقلانية، أو بالفهم المتبادل لوجهات نظر بعضهم، ولذلك يلجأون إلى القوة وسيلة إلى تلك التسوية، متناسياً فى ذلك فطرة الإنسان فى الائتلاف والتجمع لاسيما فى مواجهة الكوارث، مما يدفعهم دفعاً صوب قدر من السلام فيما بينهم.

ويبدو أن هوبز كان يود أن يقدم لنا نسقاً فلسفياً فى نظرية الحكم، يزاوج فيه بين القوة والسلطة، وهو وإن كان قد صادف بعض التوفيق فى ذلك فإنه لم يدرك كل أبعاد العملية السياسية التى تضم الكثير من البناءات فى مركب معقد[٢].

وإذا كان هوبز قد نجح فى صياغة نظرية فلسفية تنادى بالقوة، فإن مبدأه فى القوة أغضب الكثيرين، أغضب أصدقاءه من الملكيين؛ حيث رفض

---

[١] عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٧٣.

[٢] عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع، مرجع سابق، ص: ٧٤

مبدأ السلطة الإلهية للملوك حين جعل السلطة مستمدة من الشعب، وأغضب الليبراليين حين أعطى السلطة الحاكمة كل القوة فى الدولة، الأمر الذى جعل نظريته تعد مقدمة للنظريات الشمولية فى الحكم.

وعلى الرغم من أن هوبز لم يكن ملحداً، ولم يكن شاكاً، ولكن نهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة[١]، وكان لابد أن يؤدى منطق هوبز فيما يتعلق بالعقيدة إلى نظام الدين المدنى، عقيدة ليست من عمل العقل، وإنما هى من صناعة السلطة، تلك السلطة التى لا تعنى بالإيمان فى ذاته وإنما بالواقع والممارسة على اعتبار أنها تتصل بالحياة المادية للجماعة من ثم فتنظيمها وثيق الصلة بالسلام الذى هو غاية العقد السياسى.

إن هوبز ـ جرياً على نهجه فى شتى الميادين الأخرى ـ لابد أن يرى الناس فى دولته ممتثلين لدين وضعى من خلق قانون صاحب السيادة، فالدين عنده كغيره من النظم الأخرى حدث وضعى هو الآخر[٢].
وفى النهاية يمكن القول:

إن هوبز ذهب إلى حد القضاء على الفرد تماماً؛ فبدلاً من أن يؤمنه من الخوف عن طريق السيادة غالى فى افتراضاته وفى حبك وسائله حتى جعل من الفرد عبداً له لا إرادة له ولا حقوق، إلا ما يتفضل عليه به صاحب السيادة الذى تجمعت له السلطات والحقوق.

---

(1) Maxey, political philosophies, op. cit., p : 219.

(٢) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص: ٨٣.

وهكذا يصح القول بأن الناس ــ إذ لجأوا إلى نظام المجتمع السياسى، فصنعوا إلهاً أصغر ليؤمنهم من خوفهم ــ كانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار، وكان حالهم حال ذلك الذى ينفق كل ماله ليقتنى خزانة حديدية تحفظ له ماله، وما له بعد اقتنائها من مال، لقد رأى هوبز أن على الفرد أن يتنازل عن كل حقوقه لصاحب السيادة، فجرده بذلك من كل شيء فعلام تومنه دولة هوبز إذن؟!

أثر فلسفة هوبز على بوسوى

تأثر بوسوى(*) بفلسفة هوبز، وإن كان قد ربط أفكاره بالحق الإلهى، أى أنه يتحدث عن الأمير وفق الكنيسة لا وفقاً لمكيافيللى[1].

لقد نقل بوسوى عن هوبز أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، ويعتمد بوسوى فى ذلك على الروايات المقدسة عن أصل البشر وخطيئة آدم وهبوطه إلى الأرض، وقصة قتل قابيل لأخيه هابيل وغيرها.

ومن هنا ظهرت الحاجة إلى حكومة ذات سلطة يمتثل لها الجميع فتنتظم أمرهم[2]. وعندما تقوم السلطة بتنازل كل فرد عن إرادته، فإنه بذلك ينقلها إلى الأمير ويربطها بإرادته، وهنا يصبح الجميع رجلاً واحداً[3].

أما أصلح أشكال الحكومات عند بوسوى فهى الملكية الوراثية، وخاصة إذا كانت تنتقل من ذكر إلى ذكر ومن الأب إلى الإبن الأكبر، إن

(*) (١٦٧٩ - ١٧٠٩م)

[1] محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٦.

[2] محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٩١.

[3] محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٦

الملكية ــ على حد قوله ــ هى أكثر أشكال الحكومات انتشاراً وأقدمها وأقربها جميعاً إلى الطبيعة. وهى تجد أصلها فى السلطة الأبوية أى فى الطبيعة ذاتها، فالناس يولدون جميعاً رعايا، والسلطة الأبوية التى تعودهم الطاعة هى بذاتها التى تعودهم فى الوقت نفسه على ألا يكون لهم إلا رئيس واحد.

وملكية بوسوى نظام مقدس، والملوك يباشرون مهامهم بوصفهم وزراء لله على الأرض، ومن ثم فالتعدى عليهم عيب فى الذات الإلهية. فشخص الملك مقدس لأن مهمته مقدسة، ويباشرها بوصفه ممثلاً للعناية الإلهية، ونائباً عنها فى تنفيذ إرادتها.

فطاعة الملوك طاعة لله، والملوك مكلفون بأن يكونوا أمناء فى أداء رسالتهم، وإن كانوا لا يسألون عن ذلك إلا أمام الله وحده، ويحتم على الرعايا طاعة الأمير، حتى لو كان فاجراً، بل وحتى لو كان كافراً[١].

والحكومة الملكية من شأنها أن تربط مصير رئيسها بمصير الدولة، ذلك أن الأمير الذى يعمل للدولة يعمل لأولاده، وحبه لمملكته يختلط بحبه لأسرته، وهذا التبرير للملكية نلمسه واضحاً فى كتابات هوبز [٢]. كما أن السيادة عند بوسوى تتولد كما قال هوبز من نزول الأفراد عن حقوقهم[٣].

القوة فى فلسفة هيجل

لقد أعطى هيجل[*] الدولة قوة مطلقة وأضفى عليها قيمة عالية فوق قيمة المجتمع المدنى وقوته، وجعلها تتحكم فى كل جوانبه الأخلاقية، على

---

[١] محمد على العوينى، العلوم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٢٦.

[٢] محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ٩٣.

[٣] نفس المرجع، ص : ٩٤

[*] (١٧٧٠ - ١٨٣١).

الرغم من اعترافه بضرورة وجود مكونات المجتمع من نقابات وجمعيات ومجتمعات محلية، لأن الأفراد بدون هذه التكوينات سوف يتفرقون إلى مجرد عدد من الوحدات البشرية، لا يتخذون شكلاً معيناً، ومن ثم لن يكون لهم تأثير فى أنشطة الدولة، ولذلك كان هيجل يرى أن الدولة لا تتكون من مواطنين قائمين بذاتهم، حيث إن الفرد لابد أن يوضع فى مكان وسط عن طريق سلسلة من المشاركات والارتباطات قبل أن يصل إلى المركز النهائى للمواطنة فى الدولة[١].

إن هيجل أضفى قيمة عالية على الدولة، فالدولة بدلاً من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، تشكل الوحدة المهمة والأساسية فى النسق الهيجلى، والدولة هى الموجه للتطور القومى، وهى تمثل التطور الفكرى الذى يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر، فهى جماعهما ووحدتهما وحقيقتهما، ويتمثل فيها النظام الأخلاقى، وتنصهر فى إرادتها الحرة إرادات الأفراد[٢].

وقد مجد هيجل الدولة وجعلها تسمو مرتبة ومقاماً وقوة على الأفراد المكونين لها وهى ــ طبقاً للجدل الهيجلى ــ غاية التطور التاريخى ونهايته، ومن ثم فهى مصدر كل القيم الروحية والاجتماعية، وهكذا يتحول الإنسان المشارك فى أنشطتها من فرد أو كائن بيولوجى إلى شخص يشارك فى الحياة السياسية، ويدخل فى علاقات مختلفة داخل نطاق الدولة التى بدونها جميعاً لا تقوم هناك إرادات خاصة ــ بل لا تقوم للمجتمع قائمة ــ حيث أن الدولة وما تفرض من قوانين وما تضع من تنظيمات هى التى تخلق لنا الإرادة العامة التى تتحكم فى المواطنين بصورة تكاد لا تترك لهم أى قدر من الحرية

---

[1] Halebsky, Sandon, mass society and political conflict (Cambridge: university press, 1976) p : 12.

[٢] على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرع سابق، ص : ٣٧٢.

الفردية، ومن ثم فهى القوة المسيطرة المتحكمة فى مقدراتهم، مما ينتج عنه استحالة بقاء المواطن الفرد فى معزل عنها، وتلك وجهة نظر عكستها أغلبية المدارس الاجتماعية الحديثة(١).

وهكذا تتجسد فى الدولة كل السلطات السياسية التى تقبع فى هذه الشخصية الاعتبارية، انطلاقاً من كونها فكرة مقدسة، ومن ثم فقوتها مطلقة شاملة، لا ينسحب عليها القانون، وكذلك فهى تجل وتترفع عن أية مساءلة أخلاقية، لكونها ذاتاً تعلو فوق كل الاعتبارات الخلقية، ولذلك ينبغى على الفرد أن يضحى بنفسه فى طريق الحياة، وبهذا يكون هيجل قد أخضع الفرد بالكلية للدولة التى ينبغى أن تكون قوية(٢).

لقد آمن هيجل إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة، وبعدم مسئوليتها التامة، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلى، وسيادة كلية.

إن غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلى؛ تحقيق المثل أو الروح، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التى تستطيع أن تضحى بها عند الاقتضاء، وإذا علمنا أن عمل الدولة الرئيس ينحصر فى إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية، أدركنا أن فى وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الأثرة، ووضع حد ـ بالقانون ـ لتعسف الإرادة الفردية وجموحها، وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً، إنها حرة لأنها بريئة من كل أثرة(٣).

---

(١) عبد الرحمن خليفة، أيدلوجية الصراع السياسى، مرجع سابق، ص : ٧٨.

(2) John C. garnett, gommonsense and the theory of international polities (London: the Macmillan press, 1984) p : 123.

- وكذلك: إمام عبد الفتاح، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص : ٩١.

(٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٣٧٥.

لقد بدأ هيجل من الإرادة، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة أو قـدرة تتصل بالفرد، إنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية، والحرية مثل الإرادة كلية أبدية(١)

من هنا يمكن القول إنه ليس ثمة حرية فردية فى التصور الهيجلـى، فحرية الفرد تستقي من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق اتحـاده العضوى بها(٢).

فالدولة عند هيجل أسمى من الفرد، وبالتالى فالحرية لا تعنى الحرية بالمعنى الليبرالى، بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة، فالدولـة هـى الحرية ــ عند هيجل ــ وهى مصدر حريات الأفراد، وتجسيد للحرية التـى أطلق عليها الحرية الرشيدة أو العقلانية(٣).

يقول هيجل: "أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحـد one، وأدرك الإغريق والعالم الرومانى أن الحرية هى حرية البعض some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All"(٤).

وقد يتصور البعض أن الديمقراطية قد تكـون الصـورة الملائمـة لحكومة يكون فيها الكل أحراراً، ولكن ليس الأمر كذلك ــ عنـد هيجـل ــ فالديمقراطية والأرستقراطية كلتاهما تنتميان إلى المرحلة التى يكـون فيهـا

(1) Dunning, a history of political theories, op. cit., p : 158.

(2) Maxey, political philosophies, op. cit, p : 495.

(٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبد (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦) ص : ٤٥٢..

(4) Hegel, the philosophy of history, trans, by J. sibree (N.Y.: the colonial press, 1899) p : 105.

بعض الناس الأفراد أحراراً، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حراً، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحراراً(١).

ولكن إذا كان الكل أحراراً فى دولة هيجل، فكيف يتم إدارة شـئون الدولة؟ إن هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة، يساعدنا على أن نتحـرك كمـا يتحـرك العضو الحى، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد، الذى يجسـد وحده اتصاف الدولة بالصفة الكلية.

إن رجل الدولة هو الفرد الذى يجسد مبدأ سلطة الدولة، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها إلهاً على الأرض(٢).

وهكذا افترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد، الملك المستبد تنزع إلى الكلى، ولا يمكن ان يتسرب إليها التعسف والهوى، ولكنه لا يتحـدث عـن الضمان الضرورى المؤيد لصحة افتراضه هذا. كما أنه يحاول أن يثبت أن الدولة تكفل كل الحقوق الإنسانية المشروعة، وفى الوقت نفسه ينكـر علـى الفرد حق أية مقاومة لسلطتها(٣).

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩) ص: ٢٨١

(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق ص: ٣٧٦. وكذلك جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٨٤. ومحمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(3) Hegel, philosophy of right, translated by T. H. knax (oxford the darendon press, 1942) p : 159.

وكذلك: محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧) ص : ٩٨.

من هنا يمكن القول إن هيجل قد انبثق في ذهنه ذلك الحلم الأفلاطوني القديم، وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين "الروح" و "الواقع" على أكمل وجه، إلا أنه في مذهبه السياسي، وفي سياسته العملية يشير إلى عدم قدرة الفيلسوف على تحاشي عالمه الحاضر، وعدم قدرة أي مفكر على تجاوز عصره[١].

أثر الفكر الهيجلي في تدعيم الحكم المطلق

من خلال استعراض فكر القوة عند هيجل، نستطيع أن نقول: إن هذا الفكر أصبح إضافة إلى ترسانة الأسلحة التي يستخدمها أصحاب الأيديولوجية الشمولية، التي تضحي بالفرد في سبيل الدولة التي ينبغي أن تسيطر على جميع مظاهر حياة الأمة.

يقول جورج سباين في تأريخه للفكر السياسي: إن هيجل يعد مكيافيللي ألمانيا؛ إذ أظهر الكثير من التفهم الراسخ للحقائق التاريخية، والواقعية السياسية الصلبة[٢].

ويبدو أن نظرية هيجل في القوة سرعان ما أخذت طريقها نحو التطبيق الواقعي على يد بسمارك[*]، رجل الدولة القوي، وموحد التراب الألماني، وأول مستشار للأمبراطورية الألمانية، بعد قيامها خلال القرن التاسع عشر، وزعيم المدرسة الواقعية في الفكر السياسي الألماني[٣].

---

[١] ولتر ستيس، فلسفة هيجل، المجلد الثاني، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح، (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٣) ص : ١٠٠

[٢] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٨٤٩.

[*] (١٨١٥ – ١٨٩٨)

[٣] عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسي، مرجع سابق، ص : ٧٩

لقد كان أول عهد لبسمارك بالمناصب السياسية حين انتخب عضـواً فى البرلمان الروسى عام ١٨٤٧، وتدرج فيها حتى وصل إلى منصب رئيس الوزراء عام ١٨٦٢، فكان أن بدأ فى ممارسة سياسة مطلقة، فحل البرلمـان وخرق الدستور، وتسلم زمام الشئون الداخليـة والخارجيـة، وتحكـم فـى الميزانية، وهكذا أصبح الرجل القوى فى جميع أنحاء الامبراطورية، ثم اتجه ببصره إلى خارج ألمانيا، وبدأ فى ممارسة سياسة القوة تجاه الدول الأجنبية ففرض الخوف والرهبة فى نفوس الجميع مستعيناً فى ذلك بكل وسائل القوة.

وبموت الامبراطور فردريك الثالث وتولية وليم الثانى عـام ١٨٨٨، نشأ صراع فى سبيل القوة بين بسمارك والقيصر الجديـد، انتهـى بعـزل بسمارك من المستشارية عام ١٨٩٠.

ولا نستطيع بعد ذلك كله إلا أن نحكم على بسمارك بأنه كان رجـل قوة، نقل فلسفة القوة إلى عالم الواقع، لكى يفتح لنـا مجـالاً جديـداً علـى مصراعيه فى واقع العملية السياسية، مجالاً يمكن أن يتحول إلى بيئة تجريبية لكل النظريات التى نادت بالقوة، خاصة إذا كانت مصادرها قريبة إليه تستقى مادتها النظرية من نفس المنابع التى تستجيب لتطبيقاتها العملية(١).

أما هتلر(*) فكانت خطته السياسية تقوم على إقرار النظام فى داخـل المانيا، ومكافحة الشيوعية الروسية وإعادة الأراضى التـى خسـرتها فـى الحرب العالمية الأولى(٢).

---

(١) جلال يحيى، أوربا فى العصور الحديثة حتى الحرب العالمية الأولى (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١) ص : ٣٩٢.

(*) (١٨٨٩ – ١٩٤٥)

(2) Ebenstein W., the nazi state (New York: hafner publishing co., 19 68) p : 78.

فقد كان لهزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى أكبر الأثر فى تدهور حالتها الاقتصادية؛ فقد خسرت مساحة كبيرة من أغنى أراضيها، وساءت أحوال الطبقة المتوسطة فيها، وانتشرت البطالة بين العمال، مما عرضها للدعاية البلشفية، لأن الشيوعيين وجدوا فى الفوضى الاقتصادية فرصة سانحة لفرض ديكتاتورية البروليتاريا، ولكن الحزب الاشتراكى القومى بزعامة هتلر سيطر على الموقف، ووقف فى وجه الشيوعية، وأعاد النظام فى ألمانيا إلى نصابه[١].

وقد نادى الحزب بفكرة تفوق الجنس الألمانى على الأجناس الأخرى، وكان جهاز الحزب يتألف من مركز رئيس فى برلين، وفروع متعددة فى كل بقاع ألمانيا، وكان يهيمن على جميع منظمات العمال فى الدولة.

وكان هتلر يسيطر على الحزب وعلى الحكومة، وقد استصدر قانوناً برلمانياً يمنحه حق إدارة الدولة عن طريق مراسيم حكومية، وقضى على النظام الفيدرالى الذى كانت تتمتع به الولايات الألمانية، وجعلها خاضعة لحكمه مباشرة[٢].

وقد قضى هتلر على كل أثر للديمقراطية، فقضى على كل قوى المعارضة، واستسلمت له الكنيسة اللوثرية، وقضى على الكنيسة الكاثوليكية، وأحرق البرلمان بحادث مفتعل، وأقام برلماناً جديداً من النازيين، المتعصبين، لا معارضة فيه[٣]، وأخضع القيادة الحربية للنظام النازى[١].

---

[١] بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٢٤٣.

[٢] نفس المرجع السابق، ص : ٣٤٤.

[٣] أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص : ١٧٧.

وقد بدت كل معالم الديكتاتورية ومقوماتها من حرس وبوليس سرى، ورقابة على الدعاية وعلى الرأى العام، ومعسكرات للأعتقال[٢]، وبهذا جمعت فلسفة النازية بين الديكتاتورية والدولة فى فكرة مجردة واحدة هى روح الشعب، تلك الروح التى تعد بعثاً جديداً لأفكار هيجل.

الدولة والقوة عند الماركسية

ترى الماركسية أن الدولة كانت على الدوام جهازاً معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون البتة بأى عمل غير الحكم، فالناس ينقسمون إلى محكومين وإلى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم اسم الحكام أو ممثلى الدولة[٣].

وهذا الجهاز أو الفريق من الناس الذى يحكم الأخرين يجعل فى يديه دائماً جهازاً معيناً للقسر الجسدى، سواء تجلى قسر الناس هذا فى العصا البدائية، أو فى طراز سلاح أرقى فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى، أو أخيراً فى السلاح الراهن الذى بلغته فى العصر الحديث معجزات (التكنيك)[٤].

لقد تغيرت أساليب القوة، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون

---

(1) Speer, A., inside the third reich (New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1971) p : 198.ibid, p : 195

(2) Ibid, P:1950

(٣) لينين الدولة والثورة، الترجمة العربية، صـ ١٣، نقلاً عن:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٠١.

(٤) نفس المرجع، ص : ١٤

ويسيطرون، وفى أيديهم للإبقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز القوة مع السلاح الذى يناسب مستوى (التكنيك) فى كل عصر[١].

إن لينين يرى أن الدولة ما هى إلا آلة لصيانة سيادة طبقة على أخرى، بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمته، فإن فحوى الأمر لا يتغير[٢].

وهكذا تقرر الماركسية أن الدولة عنف منظم، وأنها تظهر ظهوراً حتمياً عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسماً إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش دون سلطة موضوعه فوق المجتمع ومعقولة إلى حد ما[٣].

هذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقية، تصبح دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة اقتصادياً، والتى تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لإخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها[٤].

وإذا كانت الدولة الرأسمالية أو البورجوازية على حد تعبيره ـ أداة طغيان instrument d'oppression فى يد طبقة البورجوازية تستعملها ضد طبقة البروليتاريا، فإن الدولة ـ طبقاً لمذهب ماركس ـ تصبح أداة طغيان

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) نفس المرجع، ص : ٢٨.

(3) Marx, K., Engels. F., selected correspondence (New York: Doubleday, 1942) P : 56.

(٤) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٠٣.

فى يد البروليتاريا ضد البورجوازية، ولكن بينما كانت الدولة البورجوازية ــ كما يقول الماركسيون ــ ديكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية فإن دولة البروليتاريا ديكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية[١].

هذه الديكتاتورية بلغت أقصى درجات الاستبداد وأقصى درجات العنف والبطش. وحسبنا إثباتاً لما تقدم أن نشير إلى ما ذكره لينين عام ١٩١٩ مخاطباً العمال المحرومين: "إن هذه الديكتاتورية ــ يقصد ديكتاتورية البروليتاريا ــ تتطلب استخدام العنف دون شفقة" كما نشير إلى ماكتبة لينين فى نهاية عام ١٩٢٠ من أن "المفهوم العلمى للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التى لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادئ، والتى تقوم مباشرة على العنف".

وقد كتب لينين "أن الماركسى هو الذى يؤمن ليس فحسب بالصراع الطبقى، بل كذلك بديكتاتورية البروليتاريا، ولذلك نجده يرى أن ديكتاتورية البروليتاريا هى عصب الأفكار الماركسية[٢].

أما ماركس فكان يرى أن ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة ضرورية للانتقال إلى الاشتراكية والقضاء على الفروق الطبقية، ولذلك فإن هذه الديكتاتورية تنتهى بانتهاء مقاومة طبقة البورجوازية القديمة لها.

أثر الماركسية

لقد كان للماركسية أثر جوهرى بعد الثورة الفرنسية على الأنظمة السياسية؛ فعملت هذه الفلسفة على قيام الحركات الاشتراكية والعمالية فى

---

[١] عبد الحميد متولى (وآخرون)، القانون الدستورى والنظم السياسية، جـ٣ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧) ص : ٢٦.

[٢] نفس المرجع، نفس الموضع

جميع دول أوربا بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) بوصفها أثراً مباشراً للنهضة الصناعية.

وقد أدى ذلك إلى ظهور الفاشستية فى إيطاليا فى مارس ١٩١٩ بزعامة موسولينى (١٨٨٣ - ١٩٤٥)، الذى تولى رئاسة الوزارة سنة ١٩٢٢، وقضى على الاشتراكية فى إيطاليا، وخاصة بعد مقتل النائب الاشتراكى "ماتيوتلا" سنة ١٩٢٤، وظهور النازية فى ألمانيا (الحزب الوطنى - الاشتراكى) بزعامة هتلر (١٨٨٩ - ١٩٤٥)، الذى تولى رئاسة الوزارة سنة ١٩٣٣، فقضى على الإشتراكية الديمقراطية والشيوعية فى ألمانيا[١].

وإن كانت الفاشية فى إيطاليا، والنازية فى ألمانيا لهما أهداف استعمارية لا تختلفان فى ذلك عن بعض الدول الأوربية التى كانت تتخذ من الديمقراطية شعاراً لها كانجلترا وفرنسا وهولندا وبلجيكا فإن الفاشستيه كانت تتميز بأحلام موسولينى فى استعادة الامبراطورية الرومانية، وجعل البحر الأبيض المتوسط بحيرة لاتينية[٢]، وتبرير هتلر فى بياناته وخطبه التى كانت تستمر ساعات طويلة مدى رقى الشعب الألمانى وأفضليته على سائر الشعوب الأخرى، وإصداره قانون المحافظة على الدم الألمانى، فالشعب الألمانى يجب أن يسود العالم كله لأنه من أصل آرى la race arienne وتعد الشعوب الأخرى المحيطة بألمانيا كالسلاف واللاتينيين أقل أصالة وأقل ذكاء

---

(١) أبو اليزيد على المتيت، النظم السياسية والحريات العامة، ط٤ (القاهرة: المكتب الجامعى الحديث، ١٩٨٤) ص : ١١٥.

(٢) ويقول الدكتور السيد صبرى "إن الفاشية تشبه الشيوعية الروسية من حيث التكوين، فكل منهما يقوم على أكتاف حزب واحد، الحزب الفاشى فى إيطاليا، والشيوعى فى روسيا.. ولا تقبل الفاشية أية معارضة، فهى قائمة على حزب واحد تتجسم فيه الدولة. والأفراد لا يتمتعون بممارسة الحقوق السياسية إلا إذا كانوا أعضاء فى ذلك الحزب". السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٤٩) ص : ٢٤٩.

وأقل قدرة من الشعب الألمانى، فألمانيا: شعب واحد ــ دولة واحدة ــ رئيس واحد (ein volk, ein reich, ein fuhrer (un people, un etate, un chef.

لذلك نادى هتلر بضرورة سيطرة الشعب الألمانى الذى كـان يبلـغ تعداده آنذاك خمسة وثمانين مليون فرد على سائر الشعوب الأخرى، وأشعل الحرب العالمية الثانية[١].

إن الدولة فى الفلسفة الماركسية ــ كما سبق ذكـره ــ لا تعـدو أن تكون أداة قمع فى يد الطبقة المالكة، حيث لا ملكيـة فرديـة ولا طبقـة ولا سلطة (أى لا دولة)، وهكذا يعلن ماركس عن مدرك جديد لدولة بطبقة واحدة هى دولة الكادحين فى فترة الانتقال (ديكتاتورية البروليتاريا).

ولقد كان لهذا المدرك الجديد صداه البين فـى الدسـاتير المتلاحقـة لاتحاد الجمهوريات الإشتراكية السوفيتية[٢].

ففى دستور ١٩٢٥ جاء ــ بمادته الثانية ــ أن الجمهورية الروسـية هى دولة العمال والفلاحين الأشتراكية، وجاء فى مادته العاشرة أن الـذين لا يعملون أو الذين يعيشون من عمل الآخرين لا يتمتعون بأية حقوق سياسية أو عامة.

ولعل هذه المادة قد طبقتها الدولة العظمى الآن حيث ترى من خلال نظرتها الداروينية أن من لا يستطيع تدبير طعامه بجهده لا يستحق أن يعيش.

---

[١] السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، المرجع السابق ص : ٢٤٧.

[٢] محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ١٦٢.

ويضيفون أن تقدم البشرية خلال آلاف السنين كان عبر إختفاء المجتمعـات والحضارات الأضعف وبفضل غلبة أهل العزم والقدرة والإبداع. بل يـذهب بعض الغربيين من أصحاب عقيدة السوق وأساسها الفلسفى إلى حد القول إن مساعدة من يعجزون عن تدبير غذائهم تجعلهم عبئاً ثقيلاً يعطل القادرين على غزو كواكب مجاورة للأرض.

وليس من شك فى أن وضع الطبقة البرجوازية القديمة خارج القانون على هذا النحو يعنى وضعها خارج الدولة كلية، ويصـيغ دسـتور اتحـاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية الصادر فى ٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦، ذلـك المدرك صياغة نهائية فقد أعلنت مادته الأولى أن الاتحاد هو دولة العمـال والفلاحين الاشتراكية، ودون أن يشير إلى الطبقة البرجوازية، ذلك أن تصفية تلك الطبقة كانت قد أنهيت هناك فعلاً[1].

إرادة القوة عند نيتشه وآثارها

تعد إرادة القوة محوراً أساسياً من محاور فلسفة نيتشه[*]، حتى إنـه نظر إلى العالم بأسره على أنه إرادة للقوة.

يقول نيتشه : "لقد تيقنت من وجود إرادة القوة فى كل حى، ورأيـت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن فى إرادة الخاضع مبدأ سـيادة القوى على الضعيف[2].

---

[1] محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص : ١٦٣.

[*](١٨٤٤ – ١٩٠٠)

[2] نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، بدون) ص : ١٤٣.

لقد رأى نيتشه أن إرادة القوة تعبر عن العالم كله، فإرادة القوة هي الدافع الحقيقي لدى الفرد والدولة، فهي تبحث عن أندادها من الأقوياء، وتسعى للنضال، وإلى الشفقة، لذلك فقد رأى فيهم نيتشه أخلاق العبيد، فالقطيع في نظر نيتشه ليس له قيمة في ذاته، وقيمته كلها في وصفه وسيلة لتحقيق عظمة البطل الذي يتمتع بحق إيذاء القطيع إذا كان ذلك يساعد على تحقيق نموه الذاتي[١]. وقد كان لهذه النظرية أثرها في المذاهب الديكتاتورية في العالم؛ فقد أعلن النازيون تبنيهم لفلسفة نيتشه وإعلاءهم لشأن بعض المعالم الرئيسة فيها[٢].

وقد نظر نيتشه إلى الدولة بوصفها شكلاً من أشكال القوة، وهاجم الديمقراطية والاشتراكية التي تقلص من أهمية الدولة[٣].

كما رأى أن السعي نحو تحقيق المساواة بين الجميع إنما هو تحقيق لإرادة القوة لدى المقصرين، فالعدالة لديه تتمثل في إرادة القوة وتستغل تأثير الفضيلة والأخلاق في الناس كي تفرض نفسها[٤].

لقد حاول نيتشه ـ بمبدأ إرادة القوة ـ أن يدخل نظرة جديدة يصوغ بها القديم في قالب جديد، ولكن المتتبع لظروف الحياة الأوربية في القرن التاسع عشر يرى أن المبدأ الذي نادى به نيتشه يتجاوب مع حاجات العصر الذي قام على الصراع، وما مبدأ نيتشه إلا مزاج بين نظرية شوبنهور عن الإرادة ونظرية داروين عن الصراع من أجل بقاء الأصلح[٥].

---

[١] برتراندرسل، القوة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة على أدهم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون) ص: ٢٠٠.

[٢] نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص : ١٥٠.

[٣] المرجع السابق، ص : ١٥٨

[4] Nietzsche, the will to power trans. By w. Kaufmann (New York: R. H., 1968) p : 405.

[٥] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه (الإسكندرية، بدون، ٢٠٠١) ص : ٣٠٧

إن نيتشه يدعو على لسان زرادشت إلى سيادة "السوبرمان" أو الرجل الأعلى، ويصوره فى صورة أشبه بنصف إله يعيش على الأرض، ويرى أنه البطل الذى يصوره الألمان فى أساطيرهم القديمة ويتجهون بقلـوبهم إلـى ظهوره وسيادته فى القرن التاسع عشر، وهكذا جاءت صـورة السـوبرمان ممثلة لمبدأ إرادة القوة[١].

ويعلن نيتشه صراحة عدم التقيد بقيود الأخلاق، أو الاعتـراف بهـا خارج حدود المجتمع والبلاد الأصلية، وينعى على الحضارة والمتحضـرين نظرتهم إلى صفات العبيد والضعف على أنها صفات حضـرية وأداة لقيـام الحضارة واستمرارها، ويرى فيها عكس ذلك، فهى عنده عار على الإنسانية وحجة ضد الحضارة وسبب من أسباب الارتياب فيها[٢].

ولم يفضل نيتشه أمر إعداد الزعيم، فلقد ركز فى ذلك على (برنامج) تعليمى صارم يهيئ له — إلى جانب الظروف الأخرى — أن ينمو ويرتفـع إلى مرتبة من السمو والقوة تساعده على القيام بواجباته نحو المجتمع وتعينه على خلق القيم الجديدة[٣].

ولقد كان لأفكار نيتشه هذه أكبر الأثر فى الكثير من الحكام والـدول التى حاولت فرض سيطرتها وهيمنتها على العالم، بفضل ما تشبعوا به مـن أفكار وما أوتوا من قوة.

---

(١) المرجع السابق، ص : ٣٠٨.

(2) Nietzsche F., the Geneology of Morals (U.S.A Modern library 1965) p : 42.

(٣) إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص : ٣١٤.

نتائج البحث

نتائج البحث

بعد أن وصل البحث إلى نهايته، أضع أهم النتائج التى توصلت إليها، والتى تتلخص فيما يلى:

١- إن أهمية فلسفة القوة فى الفكر السياسى لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة بقدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة.

٢- إن استخدام القوة قد يجبر الناس على الاعتراف بالسلطة نعم، إلا أن ذلك لا يحدث فى كل الأحايين، لأن القوة إذا ما كانت تحكمية تعسفية غير شرعية فإن البعض يقابلونها بالرفض مفضلين المقاومة على الخضوع حتى لو كانت فرص النجاح قليلة، والشواهد على ذلك كثيرة.

٣- إن ممارسة القوة فى الحكم على الرغم من ضرورتها لاستقامة العملية السياسية، فإنها ليست السبيل الوحيد إلى الاستقرار، فالقوة وحدها لا تخلق السلطة السياسية، ولا تضمن بقاءها، بل لابد من السند القانونى وتوفر عنصر الرضا.

٤- إن الحاكم الذى يمتلك القوة القاهرة وتتوفر لديه الوسائل التى تضمن له طاعة الناس، خوفاً من النتائج غير المحددة فى حالة عدم الطاعة التى تؤدى إلى الكثير من العقوبات، هذا الحاكم لن يتيسر له ذلك بالنسبة لجميع المواطنين وفى كل الأوقات حيث لن يكون له من الأعوان من رجال الجيش والشرطة ما يمكنه من ذلك باستمرار، كذلك فما الضمان لجعل رجال الجيش والشرطة وهؤلاء الأعوان أنفسهم مطيعين له دائماً؟ ولماذا لا ينقلبون هم عليه؟

إن الرغبة التلقائية أو الإرادة غير المفروضة فى الطاعة والاعتراف بالسلطة لابد أن توجد، لأن الدولة يستحيل إدارتها مثلما يدار السجن مهما كانت ديكتاتورية.

٥- إن قوانين الدولة قد تحمل ــ فى بعض الأحيان ــ بين طياتها التهديد باستخدام القوة، إلا أن ذلك لا يتم عادة إلا إذا دعت الحاجة إلى استخدامها فى حالات عدم الطاعة أو التمرد أو العصيان أو ما شابه ذلك.

ولا يعنى استخدام القوة فى مثل هذه الأحوال قرب انهيار النظام أو زوال القائمين عليه، فمعظم الأفراد يتكيفون فى الحقيقة مع القانون لأنهم يدركون سلطته ويعرفون عاقبة مخالفته، ومن ثم فإنهم يقبلون على طاعته عن طواعيه وليس عن خوف ورهبة.

ومما لا شك فيه أن سلطة الدولة هى سلطة القانون، وقوانين الدولة تستمد فعاليتها من القوة والسيادة، أما قوانين الهيئات والمؤسسات فإنها تستمدها من قدراتها الذاتية، وكذلك من قربها أو بعدها عن محور السلطة فى الدولة، وكما أن القوة مطلوبة لتنفيذ القوانين، فإنها مطلوبة أيضاً للنظم والظواهر السياسية الأخرى.

٦- إن سلطة الدولة وقوانينها لن يتيسر لها البقاء، إلا إذا كانت هناك قوة تساندها، وإذا لم توجد هذه القوة فستصبح الدولة فريسة لأية دولة قوية أخرى تغير عليها، ولن تستطيع الوقوف فى وجهها، أو الصمود أمامها، والقوة خير طالما كانت وسيلة إلى غاية خيرة أخرى.

٧- إن بعض الدول الكبرى قد تتخذ القوة أساساً لها وذلك للسيطرة والاستيلاء على دول أخرى مجاورة لها أو حتى بعيدة عنها، وغالباً ما يتم ذلك تحت ستار من الدعاوى والأسباب الواهية، مثل حماية شعب هذه

الدولة من الظلم الواقع عليه من حكامه الديكتاتوريين، أو نشر الحضـــارة والمدنية، وتلك الدعاوى تلجأ إليها الدول الاستعمارية فى محاولة لتجنــب الاتهام بالاستغلال أو الاستعمار، مثلما حدث من بريطانيا تجاه الكثير من مستعمراتها فى محاولة لإيهام مواطنى هذه الدول أنها تقوم بذلك تحقيقـــاً لصالحهم ومنفعتهم، وكذلك مثلما حدث من الولايات المتحــدة الأمريكيــة تجاه العراق.

غير أن هذه الدعاوى والأسباب الواهية مردود عليها كلها، فمن الذى أعطى لدولة معينة الحق فى أن تنصب نفسها شرطياً على العالم؟ ومن الذى أعطى لها الحق فى أن تعاقب حكام بعض الدول على ما هــم عليــه مــن أخلاقيات، ولأن تجعل من نفسها القاضى والجلاد فى آن واحد، خاصة مــع وجود هيئات دولية يمكن الرجوع إليها للفصل فى مثل هذه الأمور؟

إن موضوع تخليص الشعوب من حكامها الديكتاتوريين، أو تحضير شعب وتمدينه مسألة تعود إلى الشعب نفسه، كما أن موضوع تطوير دولة أو تحضيرها من جانب دولة عظمى يناله الكثير من الشك؛ فمن النادر بل مــن الصعب أن تسعى دولة استعمارية لبناء دولة أخرى حضارياً أو ثقافياً لمجرد البناء بغض النظر عن أن تكون هناك مــآرب أخــرى؛ كالحصــول علــى البترول، أو المواد الخام الأخرى، أو فتح أسواق جديدة لها فى هذه الدولـــة، وما يحدث حولنا فى العالم دليل صادق على صحة ما نقول.

المراجــع

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١- إبراهيم درويش، الدولة، نظريتها وتنظيمها (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩).

٢- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة، من كنط إلى رينوفييه (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠١).

٣- أبو اليزيد على المتيت، النظم السياسية والحريات العامة، ط٤، (القاهرة: المكتب الجامعى الحديث، ١٩٨٤).

٤- أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦).

٥- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨١).

٦- أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠).

٧- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧).

٨- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦).

٩- إسماعيل سعد، علم الاجتماع السياسى، نظرية القوة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨).

١٠- إسماعيل صبرى عبد الله، العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

١١- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨).

١٢- السيد صبرى، القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٤٩).

١٣- إمام عبد الفتاح، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
١٤- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية (الكويت: سلسلة كتب عـالم المعرفـة، ١٩٩٤).
١٥- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانيـة (القـاهر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
١٧- برتراندرسل، القوة، ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعـة علـى أدهـم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون).
١٨- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، الفلسفة القديمة، ترجمة زكى نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧).
١٩- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية (القاهرة: مكتبة (الأنجلو المصرية، ١٩٦٢).
٢٠- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩).
٢١- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمـذاهب السياسـية الكبرى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠).
٢٢- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠).
٢٣- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسـى، ترجمـة علـى مقلـد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١).
٢٤- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥).
٢٥- جلال يحيى، أوربا فى العصور الحديثة، حتى الحرب العالمية الأولـى (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١).
٢٦- جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٣، ترجمة توفيق الطويل وآخـرون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

٢٧- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).
٢٨- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦).
٢٩- طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٨).
٣٠- عبد الحميد متولى (وآخرون) القانون الدستورى والنظم السياسية (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧)،
٣١- عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، دراسة فى نظرية القوة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١).
٣٢- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٤٣).
٣٣- على أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسى، الإغريق الأقدمون (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠).
٣٤- على عبد المعطى محمد، السياسة أصولها وتطورها فى الفكر الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣).
٣٥- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠).
٣٦- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى "دراسة مقارنة" (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤).
٣٧- فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس (بيروت: دار القلم، بدون)،
٣٨- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١).

٣٩- محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧).
٤٠- محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦).
٤١- محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧).
٤٢- محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٧١).
٤٣- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ١، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠)
٤٤- محمد على العوينى، العلوم السياسية، دراسة فى الأصول والنظريات والتطبيق (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٨).
٤٥- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤).
٤٦- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠).
٤٧- ولتر ستيس، فلسفة هيجل، المجلد الثانى، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٣).
٤٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩).

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1- Bowle, western political thought (London: jonathan cape, 1954).

2- Dunning W. A., A history of political theories, book II (New York: the Macmillan co., 1961).

3- Ebenstein W., Great political thinkers (Illnois, Dryden press, 1969).

4- Ebenstein, W., the Nazi state (New york: Hafner publishing co.,1968).

5- Garnett, john, commonsense and the theory of international polities (London: the Macmillan press, 1984).

6- Gettell's, History of political thought by Laurence c. wanlass (London: George allen and unioin ltd, 1956).

7- Halebsky, sandon, Mass society and political conflict (Cambridge: university press, 1976).

8- Hegel, Philosophy of history, trans by j. sibree (N.Y.: the colonial press, 1899).

9- Hegel, Philosophy of right, trans, by T.H. knox (Oxford: the darendon press, 1942).

10- Maciver R. M., the web of government (New York: the free press, 1965).

11- Mannhein K., Ideology and utopia (London: routledge & kegan pual, 1968).

12- Marx, K. 8 Engels, F. selected correspondence (New York: Doubleday, 1942).

13- Maxey, Political philosophies (U.S.A.: the Macmillan co., 1948).

14- Nietzsche F.the will to power trans.by W. kaufman (New York: R. H., 1968).

15- plamenatz j., man and society, vol, 1 (London: Longman green limited, 1970).

16- Polin R., politique et philosophie chez Thomas hobbes (Paris: press univirsitaires de france, 1959).

17- popper K., the open society and its Enemiee (London: rontledge & keganpaul, 5th edition (revised), vol, I, 1966),

18- Raphael D., Problems of political philosophy (London: the Macmillan press, 1976).

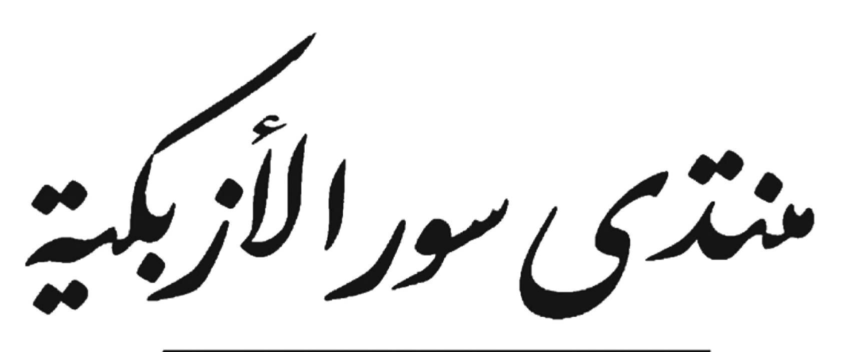
19- Russell B., Political Ideals (London: unwin books, 1963).

20- Sabine G., and Thrson, ahistory of political theory, fourth edition (Tokyo: holt saunders, 1981).

21- Speer, A., Inside the third reich (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971).

22- Villd G., political theory (Oxford: carritt, 1956).

المحتويات





مكتبة بستان المعرفة

لطبع ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار ـ الحدائق ـ بجوار نقابة التطبيقيين

☎ ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية: ٠١٢٢٣٥٣٤٨١٤

